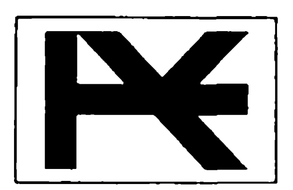
David J. Melling:
Introducción a Platón

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid





Título original: *Understanding Plato*

Traductor: Antonio Guzmán Guerra

Calle Milán, 38; 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-0558-1
Depósito legal: M. 44.302/1991
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

Prólogo

Hemos escrito este libro como introducción a Platón y su obra. En él se nos presenta a Platón no como creador de un sistema filosófico completo e inmutable, sino más bien como lo que en realidad fue, como un hombre de su época que se enfrentó a un conjunto de problemas y cuestiones debatidos anteriormente por sus predecesores y coetáneos, un hombre decidido a enfrentarse a difíciles problemas filosóficos a lo largo de toda su vida y hasta su extrema vejez, sin perder jamás esa flexibilidad y vitalidad mental que le permitieron reconsiderar, cambiar, modificar y, en ocasiones, abandonar las conclusiones a las que había llegado en diferentes etapas de su vida. Este libro no pretende presentar un análisis de todas las obras de Platón, ni mucho menos de todos sus argumentos. Algunos diálogos, incluso algunos muy importantes, apenas aparecen mencionados. El libro no es un mapa completo del pensamiento y los escritos de Platón. Más bien se trata de una guía de ruta

que conducirá al lector a través de la obra filosófica de Platón para poner de manifiesto aquello que el autor consideraba los rasgos más significativos e importantes de su panorama conceptual; se sugieren además interesantes escapadas a otros territorios marginales que el lector podrá explorar por sí mismo a su acomodo.

Este libro presenta mi punto de vista personal sobre Platón y su obra; no pretende ofrecer una valoración objetiva y equilibrada de la extensa y rica tradición de los estudios sobre Platón, ni de su estado actual. El ensayo que sobre Platón ahora presentamos es en buena medida deudor de la obra de otras personas, pero la síntesis sigue siendo personal.

Deseo expresar el profundo agradecimiento que debo a mis maestros, en especial a los profesores Dorothy Emmett y Czeslaw Lejewski, cuyas enseñanzas sobre Platón fomentaron en mí un entusiasmo por él que nunca he perdido; a mis colegas, en especial a Wolfe Mays, Stewart Linney, Harry Lesser, Mike Garfield, Peter Caldwell y Lawrence Moonan, así como al asesor de la OUP por sus valiosas sugerencias y críticas; a mis estudiantes del Bolton Institute of Higher Education, de la Politécnica de Manchester y de la Universidad de Manchester, por la multitud de preguntas, discusiones y conjeturas que tan valiosas me resultaron; a Sheila Hill, Tina Menges y Sue Thorne por la generosa ayuda que me prestaron en la preparación del manuscrito; a Harpal Bahra por alentarme, y a los editores de mi obra en la Oxford University Press por su paciencia y ayuda.

D. J. M.

Nota sobre las fuentes

A lo largo de este libro encontrará el lector, cuando se citan pasajes literales del texto de Platón, un número de página seguido de una determinada letra. Es la numeración de la edición «Estefaniense», que se refiere a las páginas y secciones de la edición estándar del texto de Platón y que habitualmente se encuentra al margen de cualquier traducción.

1. Vida de Platón y ambiente de su época

Platón nació en torno al 427 a. C. en el seno de una familia aristocrática de Atenas, una familia adinerada que habitaba en lo que durante cuatro siglos había sido el centro cultural del mundo griego. La generación de sus padres y de sus abuelos había vivido durante el medio siglo en el que Atenas alcanzó su más alto poder y magnificencia; la familia de Platón estuvo además intensamente comprometida en la vida política de su ciudad.

Los propios escritos de Platón evidencian de modo suficiente la excelente educación que recibió y que, además de desarrollar su interés por los asuntos políticos y sociales, abrió por entero su mente al panorama de la vida intelectual de su época. Estudió los poetas clásicos, las obras de los grandes dramaturgos, los escritos e investigaciones de los primeros filósofos y las técnicas del análisis literario empleadas por los sofistas y rapsodas. Sófocles, Eurípides y Aristófanes se hallaban en plena producción durante sus años de formación; tanto

Sófocles como Eurípides murieron el año que cumplió los veintiuno. Por todos los rincones de la ciudad, edificios y esculturas proclamaban la riqueza y la gloria de Atenas y la libertad de su sociedad democrática, que acababa de derrotar al inmenso poderío del Imperio persa y que se contemplaba ahora en sí misma como la encarnación definitiva de los más elevados valores de la civilización griega.

La Atenas de Pericles había atraído a artistas, escritores y filósofos de todas las partes del mundo griego. Les ofrecía la oportunidad de un mecenazgo, o al menos la de conquistar al público en una ciudad famosa por su Constitución democrática, su elevado desarrollo cultural y su apertura ante las nuevas ideas. El mar unía el mundo de los griegos y, en tanto que potencia marítima de primera fila, Atenas había llegado a convertirse en la piedra imán del comercio e intelectualidad de este mundo. Aunque los primeros filósofos griegos procedían sin excepción de los confines orientales y occidentales del mundo griego, la irrupción de la talasocracia ateniense, la riqueza y vitalidad cultural de la ciudad bajo el gobierno de Pericles y el bien abastecido mercado para el intercambio de nuevas ideas ejercieron enseguida un influjo magnético sobre la mayoría de los grandes pensadores y los atrajo hacia Atenas, que se convirtió así en foro y seminario en el que se intercambiaban, exploraban, analizaban y evaluaban las últimas ideas; llegó a convertirse en la plaza pública en la que se exponían y vendían nuevas teorías, nuevas destrezas y nuevas formas de educación superior. El desarrollo y difusión de la escritura no suprimieron la pujanza ni la importancia del mundo oral: tanto en la Asamblea como en los tribunales de justicia, la destreza en los agones verbales era cuando menos un arma defensiva esencial para cualquiera que tuviera ambiciones políticas y podía convertirse

con toda verosimilitud en la llave del poder. Profesores de oratoria y de técnicas agonales tenían una bien nutrida audiencia, en muchas ocasiones dispuesta a pagar sustanciosas sumas por las nuevas técnicas y conocimientos que aquéllos ofrecían.

En el clima templado del Atica la vida se desenvolvía puertas afuera durante la mayor parte del año. En tiempos de Platón, los atenienses acudían a la Asamblea y a los tribunales, al teatro, al gimnasio y al ágora como si fueran a un acto social, por entretenimiento, por practicar bellos discursos, por la elegancia de la conversación.

Cuando Platón era joven, la figura del sofista resultaba familiar. Era el profesional que encarnaba el arte de la argumentación mediante demostraciones públicas de sus habilidades; un teórico de la naturaleza de los valores o de los fundamentos de la sociedad humana que ofrecía ante un auditorio crítico una demostración de oratoria epidíctica, de su método de enseñanza, de la fuerza de su análisis y de sus capacidades especulativas.

Entre los jóvenes intelectuales de la sociedad de Platón las ideas de los filósofos —tanto de los pensadores contemporáneos como de los más afamados de las generaciones precedentes— resultaban temas corrientes sobre los que discutir. Por ejemplo, Crátilo destacó como discípulo de Heráclito, y sostuvo puntos de vista muy personales acerca de la noción heraclitea de que las realidades de experiencia diaria están sujetas a un flujo constante, y que, en consecuencia, no son objeto posible de auténtico conocimiento. La teoría de Parménides, según la cual la realidad es una esfera del ser inmutable y eterna, estaba ampliamente divulgada, al igual que lo estaban las paradojas con las que su discípulo Zenón le defendía contra la experiencia común de los sentidos y contra el sistema de sus rivales pitagóricos, basado en las

matemáticas. Pericles acogió bajo su patronazgo al filósofo Anaxágoras, cuyo tratado sobre Filosofía Natural —según nos testimonia el propio Platón en su *Apología*— podía adquirirse a un precio razonable. Puede que no fuera el primero de la lista de best-sellers, pero sin duda se encontraban compradores deseosos de habérselas con nociones tan áridas como la de que mientras cualquier cosa contiene partes de cualquier otra cosa, esas partes de las que las cosas se componen son de naturaleza idéntica a las cosas en sí mismas. Su afirmación de que la causa última de todas las cosas es la mente cautivó la imaginación de la mayoría de sus contemporáneos. Algo se sabía sobre los pitagóricos, a pesar de sus prevenciones religiosas a propósito de las doctrinas de la secta. El breve lapso —de dramático fin— en que ejercieron el poder en Crotona llegó a ser motivo de comentario y debate.

Algunas de las ideas filosóficas de que disponía la juventud ateniense sintonizaban con la manera de concebir el mundo que le brindaba la diaria experiencia común de los sentidos. Otras, en cambio, como la teoría del fluir heracliteo, el monismo radical de Parménides y las aporías que planteaban las paradojas de Zenón, fueron las que crearon un salto insalvable entre los datos de la experiencia sensible y las inferencias del razonamiento intelectual.

Durante los tres siglos que precedieron al nacimiento de Platón, las ciudades-estado de Grecia emprendieron un ambicioso proyecto de expansión colonial. El desarrollo de la agricultura y el comercio condujo a la división de clases entre los habitantes de las ciudades bien asentadas: los terratenientes entraron en conflicto con los que carecían de tierra; los que habitaban la zona intramuros de la ciudad mantenían tensiones con las comunidades que vivían extramuros; los viejos oligarcas

defendían sus tradicionales privilegios frente a los nuevos ricos creados gracias al comercio. La iniciativa de los comerciantes griegos hizo nacer la idea de nuevos asentamientos, y como las colonias ya estaban fundadas, el comercio continuó desarrollándose y el nivel de vida aumentó. Los cambios económicos acarrearon consigo la desestabilización política. A medida que se fueron fundando nuevas ciudades al borde de las playas del Egeo, el Mar Negro y el Mediterráneo, fueron necesitando sus propias Constituciones. A algunas ciudades les impusieron —o adoptaron voluntariamente— la misma Constitución que su metrópoli, mientras que otras se dieron una nueva Constitución, hecha a su medida. Las antiguas formas de gobierno, basadas en monarquías hereditarias de carácter tradicional, se vieron frecuentemente reemplazadas (tanto en ciudades fundadas hacía tiempo como en las más recientes colonias) por un nuevo modelo de caudillaje, cuya posición dependía del apoyo de poderosos grupos de intereses en la ciudad, y no de la monarquía hereditaria.

El programa de expansión colonial coincidió con un desarrollo de la difusión cultural en el mundo griego. El alfabeto griego proporcionó un sistema de escritura que, por primera vez en la historia, posibilitaba a cualquier persona razonablemente inteligente la adquisición de unos conocimientos básicos que le capacitaban para leer y escribir. En un principio la escritura debió de servir para poco más que como reserva suplementaria de memoria, pero muy pronto irrumpieron nuevas formas de literatura que sacaron provecho a las posibilidades de la lengua escrita. Los primeros textos filosóficos fueron en cierta medida así; presentaban las ideas —organizadas de manera más o menos sistemática— ante el lector, quien ahora era capaz no sólo de entenderlas, sino de leerlas, releerlas y estudiarlas.

Los conflictos políticos y sociales implican una lucha de ideas y de valores similar a la del combate armado o la rivalidad económica. Platón fue creciendo en medio de un descomunal conflicto entre Atenas y Esparta y de una lucha interna en la ciudad entre las facciones oligárquica y democrática. Existía, diríamos, un notable grado de plasticidad en las ideas políticas y sociales vigentes en la Atenas de Platón. Se sometían a discusión dos modelos antitéticos en los que se enfrentaban dos ideologías sobre las que discutían tanto en los círculos de los simposios y cenas como en la Asamblea y la plaza pública.

Platón nació al final de una época. Cuatro años antes de su nacimiento, Pericles había involucrado a Atenas en una guerra desastrosa con Esparta que duró casi treinta años y que acabó resultando una absoluta humillación para Atenas. En el mismo año en que estalló la guerra del Peloponeso, una terrible peste atacó el Atica, y durante los siguientes cuatro años redujo su población en un tercio.

Pericles murió el 429, dejando que la ciudad -huérfana del símbolo vivo de su estabilidad política y su autoridad militar- acudiera al reto militar y político de Esparta bajo un liderazgo cada vez más inseguro. La niñez, la juventud y los primeros años de adulto de la vida de Platón transcurrieron en una ciudad en guerra. La posición social y los intereses políticos de sus familiares más próximos hicieron que la política y los resultados militares de la guerra se vivieran intensamente en su casa.

Cuando Platón tenía unos cinco años, los atenienses capturaron Esciona, una ciudad de Calcídica que se había pasado al bando de Esparta. Atenas condenó a muerte a todos los varones de Esciona, y vendió como esclavos a todas las mujeres y niños. Seis años más tarde,

la isla de Melos se negó a aliarse con Atenas. A pesar de que Melos estaba dispuesta a permanecer neutral, los atenienses pusieron sitio a la ciudad, la capturaron y la sometieron a la misma espantosa suerte que a Esciona.

Para inmortalizar su reputación, el dramaturgo Eurípides tuvo el coraje de exponer ante los ojos de sus conciudadanos la agonía que ellos mismos habían hecho recaer sobre las mujeres de Melos, representándolas como las viudas y cautivas víctimas de la guerra de Troya en su espeluznante obra las *Troyanas*. El teatro en la Atenas clásica no era un mero lugar de diversión. Los grandes concursos en los que competían los dramaturgos tenían un poderoso cariz religioso. Las obras puestas en escena indagaban, mediante unas imágenes concretas, en los problemas últimos de la existencia humana: el sometimiento del ser humano a las ciegas fuerzas del destino, el conflicto entre las obligaciones personales y el poder del Estado, la mísera desesperación de las víctimas de la guerra y del poder político, el dinamismo autoperpetuante y vano de la venganza de sangre, la caprichosa e insensible crueldad de los dioses, la desesperada sed de certeza del hombre, la creativa —aunque frágil— belleza de la compasión. En sus años postreros, Platón se mostró manifiestamente hostil a la libertad de los dramaturgos para influir en las mentes y sentimientos del auditorio. La fuerza con que se opuso a ellos es testimonio del poder que reconocía que poseía el drama.

El año 415 marcó el comienzo de una amplia expedición militar a Sicilia. Las fuerzas partieron bajo las órdenes del gran estratego Nicias, cuyo entusiasmo por la empresa era, en cierta medida, limitado. La partida se vio entoldada por las nubes de un extraño sacrilegio. Durante una noche aparecieron mutilados todos los Hermes sagrados de Atenas. Era un presagio cierto: los atenienses combatieron durante dos años en la toma de

Siracusa, y a pesar de que se reunieron decenas de miles de hombres, un gran número de naves y una cantidad descomunal de armas, el ejército ateniense sufrió una derrota aplastante en la que el propio Nicias encontró la muerte. Unos siete mil prisioneros dieron con sus huesos en las canteras de Siracusa, y muchos más fueron vendidos como esclavos. Este desastre acaeció cuando Platón contaba catorce años. En el 411 la democracia fue derrocada por una revolución de derechas. Un Consejo de Cuatrocientos se hizo cargo del poder, aunque sólo se mantuvo dos años. Luego se restauró la democracia y la guerra continuó. A pesar de que hubo algunas oportunidades para negociar una paz que hubiera permitido salvar al menos algún vestigio del imperio ateniense, se impuso el patrioterismo demagógico y Atenas asumió el compromiso de continuar el combate hasta su amargo final.

Amargo resultó el final. En la primavera del 404, cuando Platón contaba veintitrés años, la ciudad se vio obligada a capitular. La pérdida de su flota y de miles de soldados, y un crudo invierno de enfermedad y hambre sufriendo un estrecho asedio forzaron a la ciudad a ponerse de rodillas. Los ciudadanos esperaban presos de terror, mientras los espartanos y sus aliados discutían qué trato darles a ellos y a la ciudad. El recuerdo de los ultrajes cometidos con Esciona y Melos no se había borrado. No les faltaba razón a muchos atenienses que temían que se les sometiera a una fuerte dosis de su misma e inhumana medicina. Hubo entre los aliados de Esparta ciertas voces influyentes que propugnaban esa suerte última. Al final, sin embargo, Atenas obtuvo el favor de Esparta: el pueblo fue perdonado, aunque los Muros Largos, que eran la principal defensa de Atenas, fueron derribados y la democracia quedó abolida para dar paso a un gobierno de Treinta Magistrados cuidado-

samente seleccionados en atención a su postura antidemocrática y filoespartana.

Sin duda, hubo muchas personas clarividentes, compañeros de Platón, que derramaron muy pocas lágrimas ante el derrocamiento de la democracia. Tenían razones para esperar una vuelta a la estabilidad y la prosperidad bajo el liderazgo de un miembro de su educado y respetable círculo de ricos. Platón, sin duda, lo esperó. Algún miembro de su propia familia formaba parte de los Treinta, unas personas que habían frecuentado la compañía de Sócrates perfilando sus ideas políticas sobre la piedra de afilar de su analítica mente. Aun siendo trágica la derrota, abrió camino a radicales reformas políticas y sociales en la ciudad. A sus 23 años Platón era un hombre inteligente, dotado de un entusiasmo genuino por la reforma política. Había aprendido de Sócrates un desprecio total por un sistema «democrático» cuyas más altas magistraturas eran asignadas mediante sorteo y que durante los estadios de la guerra había demostrado ser vulnerable hasta unos límites inquietantes, ante las seductoras voces de la irresponsabilidad de la Asamblea. Platón aprendió de primera mano la realidad de la toma de decisiones bajo la democracia y también tuvo que visitar los tribunales de justicia. Los juicios suponían en Atenas un centro de interés popular no pequeño, toda vez que en un proceso legal podía crearse o derrumbarse la figura de un político.

Con la instauración de los Treinta, Platón encaraba un período de gobierno racional a cargo de unas personas capaces, inteligentes y virtuosas que encarnaban los valores sanos, profundamente anclados en el sentido de la obligación de su propia clase de aristócratas. La desilusión de Platón fue rápida y total. El cabecilla de los Treinta era un hombre cruel e inmoral. Bajo el liderazgo de su tío-abuelo Cricias, los Treinta

tiranos instauraron un régimen de terror: sus adversarios fueron eliminados, sus posibles oponentes fueron eliminados, y los poderes del Estado fueron secuestrados. Y con gran disgusto para Platón, los Treinta intentaron incluso involucrar a Sócrates en sus acciones, acusándole de participar en el arresto de una de sus víctimas.

Los defensores de la democracia que aún sobrevivían escaparon y organizaron una fuerza revolucionaria bajo los estrategas Trasibulo y Anito. Y cuando los espartanos fracasaron en su intento de ayuda a los Treinta, en el año 403, forzaron su regreso a la ciudad y restauraron la democracia. La restauración se produjo con una moderación extraordinaria. Por unos momentos pudo dar la impresión a un joven como Platón de que, por fin, el austero y probo imperio de la ley y del buen sentido político que los Treinta —a pesar de su palabrería sobre la virtud— habían sido tan manifiestamente incapaces de implantar, podía llegar a convertirse en una realidad bajo el moderado gobierno de la recién restaurada democracia.

Cuando en el 309 el nuevo régimen democrático condenó a muerte a Sócrates, Platón se sintió amargado y profundamente ofendido. Dejó de lado cualquier ambición que pudiera tener por participar en la política de Atenas y se entregó al estudio de la filosofía.

Durante sus años de juventud, Platón había acompañado a sus tíos Cármides y Cricias y a sus hermanos Adimanto y Glaucón como discípulos de Sócrates. Ahora se retiró junto con otros miembros del círculo de Sócrates para residir en Mégara junto a Euclides, un filósofo eleático que asistió a los últimos momentos de la vida de Sócrates.

Sócrates fue una especie de institución en la vida de Atenas durante los años jóvenes de Platón. Figura

familiar en las plazas públicas de la ciudad, sus conciudadanos estaban habituados a verlo en el ágora, el gimnasio, o de paseo por la ciudad en compañía de un cortejo de jóvenes y un reguero de viejos amigos y compañeros enfrascados en su conversación.

Una famosa anécdota cuenta que su amigo Querefonte recibió del oráculo de Delfos el dictamen de que no había nadie «más libre, más justo ni más sabio» que Sócrates, y que el propio oráculo invitó a Sócrates (convencido como estaba de que él no sabía nada) a buscar a alguien que fuera realmente más sabio y de mayores conocimientos que él. Tras haber descubierto, a pesar de la confiada presunción de algunos de sus conciudadanos a quienes interrogó sobre esto, que nadie en Atenas conocía la única cosa que él sí sabía, se dice que Sócrates llegó a la conclusión de que, en efecto, él era el más sabio de los hombres de su ciudad, ya que al menos sabía que no sabía nada.

No obstante, Sócrates parecía impresionado por las destrezas de los artesanos con que trataba. Suele representársele acudiendo una y otra vez a la figura del artesano para señalar el inmenso absurdo que supone confiar a expertos artesanos la confección de nuestros zapatos, de la cerámica o de las armas, mientras que en cambio se deja que una Asamblea de diletantes sean quienes redacten las leyes. Empleaba la manifiesta destreza de los artesanos como modelo del conocimiento práctico que permite a la persona que lo posee vivir una vida virtuosa.

Algunos de los discípulos de Sócrates, por ejemplo Antístenes y Aristipo, llegaron a ser afamados filósofos, y en algunos casos incluso fundadores de nuevas escuelas filosóficas. El éxito de Sócrates como maestro viene corroborado por el hecho de que, aunque sus discípulos compartían un mismo interés sobre temas éticos, sus

puntos de partida teóricos diferían considerablemente entre sí.

Sócrates nunca fue un maestro profesional, aunque estuvo siempre dispuesto a poner en práctica las técnicas dialécticas desarrolladas por la Sofística y aplicarlas con una seria intencionalidad filosófica, transformando el juego de preguntas/respuestas usado por los sofistas como alarde de exhibición con el que demostrar sus habilidades, como estrategia para una dialéctica en la que se anulan o se confirman las definiciones.

Sócrates se granjeó la devoción y lealtad de muchos de sus discípulos, pero también las sospechas y la hostilidad de buen número de sus conciudadanos. Sin duda, algunos estaban influidos por la caricaturizada figura del Sócrates de las *Nubes* de Aristófanes, donde se nos representa como el más absoluto excéntrico, fabricando en su «Pensatorio» abstrusas especulaciones sobre filosofía natural, suspendido en lo alto y metido en un canasto. Para cualquiera que le conociera, la descripción era —que era lo que se pretendía— ridícula. En cambio, para alguien que sólo le conociera de nombre y de oídas, la caricatura bien podía pasar por verídica. Para aquellos que se sentían ofendidos por su rechazo a la democracia, así como para quienes sospechaban de su franca vinculación con personajes tan notables como Cricias y Alcibíades, podía parecer como un peligroso artimañero que enseñaba a los jóvenes más inteligentes cómo imponerse sobre sus mayores y mejores ciudadanos mediante el recurso de hacer que el argumento más débil se impusiera al más fuerte. Para quienes le veían con ojos tan hostiles, no hubo nada de sorprendente en que tan pronto se restauró la democracia se le citara a juicio.

No sabemos el momento exacto en que Platón comenzó a escribir y publicar. No parece verosímil que produjera ninguna de las obras que conocemos mientras

Sócrates aún vivía, aunque no hay ninguna razón para creer que no haya escrito nada en absoluto antes de la muerte de Sócrates. Bien pudo haberse dedicado a escribir los pensamientos, impresiones, argumentos e ideas filosóficas que aparecen en sus diálogos publicados, aunque en un principio fueran anotaciones de uso personal para discutirlas con sus amigos. Lo que queda claro es que, al tener la obligación de defender la memoria de Sócrates contra sus detractores, esto fue un factor que influyó en su decisión de publicar.

Pronto pasó Sócrates a ser conocido como un filósofo por derecho propio. La publicación de los diálogos «socráticos» fue algo más que la publicación de unos simples recuerdos; eran también auténticas obras de seria discusión filosófica, a pesar de que las presentaba en una forma literaria viva y entretenida.

En el 388 a. C., aproximadamente con 40 años, Platón visitó Italia y Sicilia. Estas visitas fueron de gran trascendencia por dos razones: Platón entró en contacto con Arquitas de Tarento, el máximo representante —aún vivo— de la escuela pitagórica, y también estableció una duradera amistad con Dión, el cuñado de Dionisio I, tirano de Siracusa. La primera de estas relaciones abrió a Platón el acceso a una poderosa influencia intelectual, que le proporcionó justamente el estímulo que necesitaba para generar su propia respuesta sistemática al conjunto de preguntas que había heredado de Sócrates. A su vez, la segunda le indujo a dos visitas posteriores a Siracusa, en 367 y 361. En estas dos ocasiones Platón topó con una especial falta de éxito al querer transformar al joven tirano Dionisio II en el tipo de gobernante que él mismo y Dión creían que necesitaba el Estado. Comenzó por enseñar a Dionisio los rudimentos de geometría, pero no pasó de ahí.

Al poco de su regreso tras la primera visita a Siracusa,

Platón fundó la Academia. Legalmente la Academia era una asociación religiosa, aunque en realidad se trataba de una institución en la que profesores, maestros y alumnos trabajaban en conjunto, dedicados al estudio de la filosofía y de las ciencias. El resto de la vida de Platón, aparte de su breve e inútil involucración en la política de Siracusa, transcurrió dedicada al estudio y a la enseñanza en la Academia, así como a la producción del *corpus* de publicaciones que hoy poseemos.

La Academia pasó a ser el templo espiritual de distinguidos profesores. Famosos fueron sus logros en filosofía y en matemáticas. Y también se produjeron algunas obras en otros campos de la ciencia, como la biología o la medicina. En el 367, fecha del segundo viaje de Platón a Siracusa, Aristóteles se incorporó a la Academia; llegó siendo un joven de diecinueve años y permaneció en ella hasta la muerte de Platón.

Platón murió a los ochenta años. Nunca se casó. En sus obras se pone de manifiesto la importancia que tuvo para él la amistad. Dedicó los últimos años de su vida a ser un miembro activo de una comunidad intelectual, respetado por ser su fundador, reverenciado por ser el sucesor de Sócrates y querido por ser un hombre de sabiduría, conocimientos y virtud sin par.

2. Los escritos de Platón

Los escritos de Platón son la mejor y más fehaciente fuente que poseemos para conocer su pensamiento y su obra como filósofo. Son, sin embargo, una fuente problemática.

Excepción hecha de *Las leyes* y la *Apología*, presentan forma de diálogo. Algunos son auténticos diálogos, otros en cambio son virtuales monólogos salpicados de interjecciones. No es asunto fácil interpretarlos como demostración de los puntos de vista personales de Platón. En la mayoría de los diálogos, Sócrates es el principal interlocutor, aunque en los diálogos de la última época se difumina su importancia, y en *Las leyes* aparece sustituido por un exótico ateniense que carece por completo de realismo dramático. Conocido el respeto que Platón profesaba a Sócrates, resulta atractivo interpretar los diálogos en los que aparece éste como un retrato realista de su figura, y llegar a la conclusión de que lo que Sócrates argumenta en esos diálogos repre-

senta las opiniones y argumentos del Sócrates histórico. Desgraciadamente, este punto de vista no puede sostenerse a la luz del inequívoco y explícito testimonio de Aristóteles acerca de que Sócrates nunca defendió ciertas doctrinas de cuya exposición *in extenso* le hace autor Platón en los diálogos.

De manera similar, hay un problema en aceptar continuamente a Sócrates desempeñando el mero papel de portavoz de Platón. En algunos de los diálogos Sócrates despliega argumentos a todas luces falaces: resulta difícil aceptar que Platón admitiera la validez de tales argumentos al escribir esos diálogos. En el *Protágoras* se hace participar a Sócrates en un enrevesado y totalmente absurdo pasaje de exégesis poética. No es fácil dar crédito a que Platón aprobara ese tipo de actividades, y que estuviera usando la figura de Sócrates para presentarlo como ejemplo a seguir.

Es incorrecto en general suponer que los argumentos e ideas que Platón pone en boca de Sócrates sean una demostración concluyente de que se trata de los argumentos e ideas del Sócrates histórico. Y casi tan incorrecto es suponer, sin mayores demostraciones que lo apoyen, que a su vez representen los puntos de vista de Platón. Ello no equivale, por supuesto, a decir que no exista una vinculación significativa entre el Sócrates de los diálogos y el Sócrates histórico, ni equivale tampoco a negar que en general las opiniones y argumentos que Platón pone en boca de Sócrates representan con mayor probabilidad los puntos de vista de Platón que las que ha puesto en boca de la mayoría de otros interlocutores en los diálogos. Hay, sin embargo, pasajes concretos de los mismos donde se pone de manifiesto por la naturaleza, la forma y el contenido de la discusión, que el portavoz de Platón es un interlocutor bien distinto de Sócrates. El caso más obvio de ello se nos presenta en los argumen-

tos del *Parménides,* en el diálogo de su mismo nombre. Está claro que es Parménides quien representa mejor que Sócrates la postura de Platón en la mayor parte del diálogo.

Cuanto más auténtico es el diálogo en el que participa Sócrates, y cuanto más se configura la estructura del diálogo en un genuino intercambio de puntos de vista y argumentos contrapuestos, tanto más es el propio diálogo el portavoz de Platón en vez de Sócrates como personaje individual. En cambio, cuanto más se desliza la forma del diálogo hacia una simple rutina —en donde la figura de Sócrates domina por completo la situación, dejando a su interlocutor no otra cosa que intercalar ocasionalmente algunas bagatelas sin trascendencia—, tanto más seguros podemos estar de interpretar a Sócrates como la máscara a través de la cual habla Platón.

Platón no sólo es autor de los diálogos socráticos. Cuando la reinstaurada democracia condenó a muerte a Sócrates, nació un nuevo género literario. Un grupo de sus primeros discípulos crearon un conjunto de literatura en forma de diálogo en los cuales era Sócrates el protagonista. Desgraciadamente, exceptuando algunos fragmentos, la totalidad de esta producción literaria se ha perdido, salvedad hecha de los diálogos que han llegado hasta nosotros bajo los nombres de Platón y Jenofonte. Por supuesto, hay otros ejemplos más tardíos de este género, y el *corpus* platónico incluye algunos diálogos espurios, algunos de los cuales son de época muy antigua y tienen un cierto interés por sí mismos, a pesar de que no son directamente aprovechables para interpretar a Platón.

La literatura sobre Sócrates incluye algunas obras hostiles al mismo. El sofista Polícrates, por ejemplo, escribió una muy famosa versión del discurso de acusación de Anito justificando la ejecución de Sócrates.

Jenofonte escribió una serie de diálogos socráticos. Al igual que Platón, escribió una *Apología* en donde se presenta a Sócrates haciendo su propia defensa en el juicio. Escribió también un *Banquete* que, aunque carece de la brillantez dramática y filosófica del diálogo homónimo de Platón, es una obra no menos divertida, viva y de amena lectura. Con franqueza y sin reservas escribió las *Memorables*, una extensa colección de recuerdos, anécdotas y conversaciones para defender a Sócrates contra las calumnias que le dirigieron. La redactó para describir y defender la manera de vivir de Sócrates, y para ensalzar y poner como ejemplo sus virtudes.

El Sócrates de Jenofonte está más a ras del suelo, es más palmariamente un moralista, más acerbo en ocasiones que el de Platón. Hay, sin embargo, un importante nivel de superposición entre los dos retratos: ambas series de diálogos nos muestran un hombre profundamente interesado en temas de ética y virtud; ambos nos lo muestran empleando el método de preguntas sistemáticas para verificar la veracidad de las respuestas que su interlocutor contesta; ambos nos lo muestran razonando mediante analogias a partir de las destrezas de los artesanos; ambos nos muestran a un hombre cuya conversación trepida intercalando una dosis de humor y de chispa. El Sócrates de Jenofonte, al igual que el Sócrates de Platón, está rodeado de amigos inteligentes e inquietos que comparten su entusiasmo por la discusión filosófica. Ambos le retratan como el enemigo de las formas de gobierno irracionales y de las conductas inmorales y estúpidas tanto en la vida privada como pública.

Aunque en ocasiones utiliza a Sócrates como portavoz de sus propios intereses (por ejemplo, en teoría militar o en economía doméstica), los diálogos socráticos de Jenofonte son de intencionalidad básicamente biográfi-

ca: su propósito es presentar la vida, la conversación, las ideas, las creencias religiosas, las relaciones personales de Sócrates de tal manera que refuten las acusaciones que se urdieron contra él. Algunos de los diálogos de Platón comparten en cierta medida este propósito, y de modo más explícito la *Apología*. Sin embargo, la mayoría de los diálogos de Platón tienen que ver con temas filosóficos; cualquier interés biográfico en ellos es secundario. Están destinados al estudio. Los diálogos de Jenofonte son un útil correctivo para cualquier tentación que podamos tener de leer los diálogos de Platón como si fueran documentos de las conversaciones efectivamente mantenidas entre Sócrates y los otros personajes que en ellos desfilan; al propio tiempo sirven para confirmar la certeza de ciertos elementos del retrato de Sócrates tal y como los encontramos en los diálogos de Platón. En general, cuando las obras de Jenofonte confirman directamente las de Platón, es razonablemente seguro seguirlos a ambos; en cambio, cuando el testimonio de los dos autores es discrepante, no es seguro seguir a ninguno de los dos sin el apoyo adicional del testimonio de la otra fuente.

Platón era un filósofo. Lo cual se ha entendido frecuentemente que implica que era un hombre que tenía su filosofía y una determinada serie de doctrinas que mantuvo constantemente a través de toda su vida de trabajo. En consecuencia, su obra se lee partiendo de la suposición de que en su conjunto representa un único, inmutable y coherente cuerpo de enseñanzas. Pero una lectura así de la obra de Platón es una grosera hipersimplificación. Una vez que dejamos a un lado este prejuicio y leemos los diálogos a la luz de la evidencia con que los estudiosos modernos han ordenado históricamente los escritos de Platón, el autor se nos descubre como un hombre de mente inquisitiva, abierto a nuevas influen-

cias, presto a reconsiderar su posición y a reconstruir la visión teorética que había establecido de una manera tentativa. Platón tiene gusto para los argumentos sutiles, y se muestra dispuesto a someter sus propios puntos de vista a un contraste demoledor como si se tratara de su propio oponente. Sus escritos son una parte esencial de su actividad como filósofo: reflejan y encarnan el progreso y el desarrollo de las ideas.

No es sólo su postura filosófica la que cambia con el paso de los años: los diálogos muestran un cambio evidente del modelo platónico acerca de qué es la filosofía y qué debe ser un filósofo. Ponen de manifiesto la aplicación de nuevos métodos, la explotación de nuevas técnicas. No es menos cierto que determinadas ideas fueron estables y fijas, con una permanencia más o menos variable durante la vida filosófica de Platón. Su temprano conocimiento de las ideas de Heráclito le hizo ser permanentemente receloso ante cualquier intento de fundamentar justificaciones del conocimiento basadas en la evidencia de la experiencia sensible. El filósofo eleático le imbuyó la idea de buscar un fundamento eterno, inmutable e inteligible para el conocimiento y la realidad. De Sócrates aprendió la necesidad de someter la pretensión de poseer la verdad a un análisis riguroso de preguntas. Siguió el ejemplo de Sócrates en su búsqueda de definiciones claras y coherentes para los términos generales, especialmente para los términos morales. Heredó de Sócrates un interés particular por la naturaleza y el fundamento de los valores morales y políticos. También heredó un respeto por los métodos dialécticos, por inquirir y analizar las posiciones teoréticas desde su interior, con vistas a descubrir las suposiciones en que se basan.

El empleo de estilemas objetivos, de evidencias cronológicas suministradas por alusiones a acontecimientos

perfectamente fechados que aparecen en los diálogos, así como el hecho de poseer algunas obras ajenas de inequívoco testimonio —como la afirmación de Aristóteles en el sentido de que *Las leyes* son la última obra escrita por Platón— han permitido a los estudiosos construir sólidos argumentos para una cronología relativa de las obras de Platón, hasta el extremo de que la cronología relativa de los diálogos ya no continúa siendo motivo de controversia (aunque subsisten algunos problemas de fecha concretos, en particular sobre la fecha del *Timeo*).

Un sistema satisfactorio de datación relativa no resuelve por sí mismo todos nuestros problemas interpretativos. Saber si un diálogo concreto pertenece al modelo global de la obra platónica no conlleva de manera inmediata que Platón sostenga ningún punto de vista concreto que allí aparezca expresado, ni que suscriba cualquiera de los argumentos que en él se usan. Incluso si llegamos a la conclusión de que Platón está de hecho argumentando en pro de un punto de vista concreto, ello no significa necesariamente que éste sostenga idéntico punto de vista en cada ocasión posterior, ni mucho menos que la ausencia de cualquier referencia explícita a una idea u opinión en un determinado diálogo implique que Platón no haya sostenido ese particular punto de vista al escribir aquel otro diálogo.

Un problema particular surge por el hecho de que no hay aún un completo acuerdo entre los especialistas a propósito de la autenticidad de ciertas obras del *corpus* platónico. *Las cartas* suponen un problema especial. Algunos estudiosos las rechazan todas, y la mayoría de ellos rechazan algunas. *La carta séptima,* sin embargo, tiene muchos defensores. Se trata de una obra de extraordinario interés en el sentido de que, si ciertamente es genuina, constituye, en su mayor parte, una

autobiografía de Platón. Los habituales argumentos estilísticos son de escasa utilidad para nosotros a la hora de determinar los derechos que tienen las cartas a ser consideradas genuinos escritos de Platón. Se diferencian tanto de los diálogos por su forma, su estructura y sus modos, que se hace difícil usar las comparaciones estilísticas como argumentos definitivos. Cuando menos, parece razonable aceptar básicamente la descripción general del orden de los acontecimientos de la vida de Platón según aparecen descritos en la *Carta séptima* como punto de partida para construir su biografía, pues aun en el caso de que la carta fuera una falsificación, lo es claramente desde época muy antigua, y tiene pocos visos de ser plausible el hecho de que el panorama que nos describe no sea verídico.

No hay un completo acuerdo sobre la autenticidad de los dos diálogos que llevan el nombre del sofista Hipias. Los estudiosos modernos están empezando a aceptarlos como genuinos, aunque subsisten algunas dudas fundamentales.

Además de por los diálogos en sí mismos, tenemos testimonios sobre la naturaleza de los puntos de vista filosóficos de Platón a partir de otros autores, en especial de Aristóteles. En algunos casos nuestras fuentes declaran expresamente que Platón ha defendido posiciones sobre las que no encontramos testimonios en los diálogos. Si hemos de dar crédito a los testimonios externos —y cuando es el caso de Aristóteles parece razonable hacerlo—, surge la cuestión de cómo reconciliamos el testimonio de lo que se dice enseñaron las doctrinas no documentadas de Platón con el testimonio de su actividad filosófica según nos la presentan sus obras publicadas.

Es obvio que la actividad filosófica de Platón no se limitó a escribir y publicar sus diálogos. Era un eminen-

te maestro, y en sus prácticas como tal debió de tratar de modo inevitable ideas y argumentos que encontraron escaso o nulo reflejo en sus obras publicadas. No resulta, por lo demás, imposible que Platón creyera que algunos de sus resultados filosóficos debían ser tratados con una cierta reserva. Un filósofo moderno encontraría probablemente inapropiada una postura así, e incluso censurable, pero casi con toda seguridad fue éste el punto de vista de la escuela de los pitagóricos, quienes ejercieron una influencia considerable en el desarrollo de Platón.

Interpretar a Platón nos involucra en un viaje a través del tiempo: sería estúpido suponer que por el hecho de ser Platón un filósofo sus principales intereses intelectuales hubieran de ser necesariamente los de un filósofo de nuestra época. La Atenas del siglo IV le presentaba un tipo de problemas completamente distintos de los que configuran la conversación de una Sala de Juntas de Oxford en el siglo XX. Platón era un maestro y el director de una institución académica; pero la Academia, aunque en ciertos aspectos puede considerarse como la primera Universidad de Europa, era una institución de carácter muy diferente al de cualquiera de nuestra sociedad contemporánea.

Es probable que un filósofo de nuestros días se acercase a la obra de Platón buscando sutiles argumentos analíticos, intuiciones lógicas, ejemplos de análisis conceptuales y soluciones a las inferencias de determinados usos lingüísticos para examinar la pretensión de poseer la verdad de ciertas teorías y de su comprobación de consistencia y coherencia interna y mutua, para discutir los fundamentos últimos de la justificación del conocimiento y la aplicación de los resultados de tal discusión a los casos particulares. El lector que acuda con tales expectativas no quedará defraudado. Los escritos de Platón son ricos en ejemplos de este tipo de trabajo

filosófico, y algunos de ellos son de una extraña originalidad y complejidad. Sin embargo, hay muchas más cosas de las que un lector moderno esperaría encontrar en un trabajo de filosofía. Por ejemplo, hay pasajes que no presentan argumentos, sino mitos, relatos que descansan en la autoridad de sacerdotes, de sacerdotisas o de sabios que presentan ideas para las que no se brindan ningún tipo de prueba más adelante, aunque parecen ser de gran importancia para el desarrollo del argumento en determinados diálogos. Hay también elaborados pasajes de parodia literaria, argumentos complejos y claramente falaces, cuya falsedad desfila ante nosotros sin mayores comentarios. Hay ocasiones en las que Platón parece dedicar un esfuerzo considerable a echar abajo una construcción intelectual cuya creación le ha llevado, unos minutos antes, grandes esfuerzos. Hay obras y secciones de obras caracterizadas por un cierto colorido místico, pasajes que los neoplatónicos y los primitivos cristianos usaban por igual como base para sus sistemas de enseñanza espiritual. Hay largos pasajes especulativos de teoría política, social, económica y educativa que un filósofo moderno de tradición analítica interpretaría que no tienen virtualmente nada que ver con la filosofía, pero que para Platón en cambio eran de importancia tan capital para lo que él pensaba que debe ser la labor de un filósofo, que llenó de ellas su última obra, *Las leyes,* y constituyeron su testamento intelectual.

Platón ejerció la filosofía durante una época en la que las diversas actividades intelectuales que la historia se ha encargado de separar en disciplinas académicas diferentes por su objeto, contenido y métodos aún no se hallaban en general separadas y articuladas. Los conceptos fundamentales que él trata, y las diferencias de que dispone en su propia cultura para servirse de ellas, representan un estadio en la historia de las ideas caracte-

rizado por un nivel mucho más alto de plasticidad conceptual que aquél al que está acostumbrado un lector moderno. Al traducir a Platón, uno se enfrenta frecuentemente con una embarazosa elección de términos, cada uno de los cuales caza algo, y ninguno de los cuales lo caza todo, del significado de una palabra griega concreta de las que usa.

Resulta posible una aproximación a Platón desde el punto de vista de nuestras preocupaciones e intereses filosóficos contemporáneos, y al actuar así, nos embarcamos en interesantes y útiles discusiones exegéticas sobre sus obras. Desgraciadamente, por ese tipo de acercamiento uno paga el precio de perder al auténtico Platón: lo que uno hace es sustituir el Platón histórico (con sus a veces extrañas e incómodas inquietudes) por una aséptica y ahistórica figura que encajaría mejor en un Departamento Universitario de nuestros días que el autor de *Las leyes*.

3. Primeros diálogos: el *Laques*

En este capítulo vamos a pasar revista a la forma, el contenido y las preocupaciones filosóficas del Platón de los primeros diálogos mediante el examen del *Laques*. El *Laques* es uno de los diálogos más accesibles de su primera época. Es un típico ejemplo de conversación natural y llena de vida en la que Sócrates participa en una discusión entre los dos famosos estrategas Nicias y Laques y sus amigos Lisímaco y Melesías, que se han acercado a los dos estrategas para preguntarles su opinión acerca de la educación de sus hijos, todavía jóvenes. Laques sugiere que deben preguntar su opinión a Sócrates, ya que es un hombre de su mismo demo, tiene un interés más que notable por todo lo relativo a las actividades y estudios más apropiados para los jóvenes, y es además un hombre de cuyo valor puede dar fe Laques por experiencia personal. Nicias se adhiere a esta sugerencia, afirmando que en Sócrates encontró un buen maestro de música para su hijo. Se

acepta la sugerencia, y comienza el serio debate de este diálogo.

Lisímaco pregunta a Sócrates si a él le parece que los jóvenes deben instruirse en los combates provistos de armaduras. A invitación de Sócrates, Nicias ofrece primero su punta de vista: se trata de una actividad buena y saludable, apropiada en particular para los ciudadanos libres, y útil como preparación para la batalla; les proporcionará un interés por aprender a dirigir las tropas, y por tanto por el generalato; el conocimiento del combate con armaduras los hará más valientes en la guerra.

Laques muestra su disconformidad. Si realmente fuera una hazaña y no algo trivial e indigno, sin duda merecería la pena su estudio. Sin embargo, él duda del valor que pueda tener el entrenarse en un combate con armaduras, ya que los profesores de artes marciales, que son los que se especializan en esta forma de entrenamiento, sobresalen por su aversión a Esparta, la ciudad en la que con más avidez se cultivan las artes de la guerra.

El único experto a quien de hecho ha visto Laques combatir en un combate auténtico, un hombre llamado Estesilao, participaba en un combate a bordo de un barco manejando una lanza escita, un arma de limpio filo inventada por él mismo, y acabó enmarañado de manera ignominiosa en las jarcias con esta arma tan peculiar. Ante todo, disiente de los puntos de vista de Nicias, basándose en que si la persona que recibe instrucción sobre combates armados era de por sí un cobarde, con ello no se le hará más que un temerario, mientras que si era un valiente, quedará convertido en un objeto de envidia y las demás personas estarán acechando continuamente sus más nimios fallos.

Lisímaco pide ahora a Sócrates (184 d) que decida

entre los dos consejos opuestos: «Nos gustaría oírte, Sócrates», dijo, «para saber por quién votas».

—¡Cómo, Lisímaco! —pregunta Sócrates— ¿Vas a seguir el voto de la mayoría?

—¿Qué otra cosa podría hacer?

—Y tú, Melesías, ¿harías tú también eso? Supongamos que estás pidiendo un consejo sobre la clase de ejercicios que tu hijo debe llevar a cabo como preparación para una competición; ¿aceptarías las sugerencias de la mayoría de nosotros o la de aquella persona que fuera la que se había entrenado y había practicado con un buen preparador?

Melesías opta, como es natural, por éste último.

La pregunta que Sócrates formula a Lisímaco y Melesías vuelve a aparecer en diversas formas a lo largo del diálogo. Sócrates opone continuamente la postura razonable de confiarse al conocimiento del experto frente a la costumbre irracional de seguir a la mayoría. «El juicio correcto» —afirma— «se basa en el conocimiento, no en el número.» Para Sócrates, la pregunta no se plantea en los términos de quién puede controlar el voto de la mayoría, sino ¿quién de nosotros es un experto destacado en el asunto que se discute?

Ahora el problema radica en determinar exactamente qué clase de experto estamos buscando con vistas a proporcionar a Lisímaco y Melesías el consejo que buscan:

—Bien, Sócrates —dijo Nicias—, estamos hablando sobre combates armados y sobre si los jóvenes deben recibir instrucción en ellos.

—Ciertamente, Nicias, pero supón que alguien está considerando si un determinado medicamento es o no un ungüento apropiado para los ojos: ¿el objeto de esa deliberación será el medicamento o serán los ojos?

—Los ojos.

—Y si alguien está considerando si un caballo debe o no debe ser embridado, y cuándo en caso de que sea que sí, ¿será el caballo sobre lo que uno estará pensando y no sobre las bridas?

—Sí.

—En una palabra, pues, cuando alguien está pensando en una cosa por causa de otra, por la que realmente se preocupa es por la que en su mente es el fin, más que por los medios de conseguirla.

En el caso presente, lo que realmente se discute es lo que Platón llama el alma, y lo que probablemente en este caso nosotros llamaríamos el carácter o la personalidad del joven. Los padres de los chicos necesitan encontrar un experto en terapia de almas, en la formación del carácter, si es que quieren recibir un buen consejo.

La maniobra ejecutada por Sócrates ha trasladado la discusión desde su foco original sobre si merece o no la pena recibir instrucción en combates armados a un asunto totalmente distinto: ¿dónde debemos encontrar expertos en la formación del carácter? Ejecuta esa mutación insistiendo en que la discusión trata sobre los fines, no sólo sobre sus medios. Antes de que podamos dar una respuesta que merezca la pena a las preguntas planteadas sobre el valor formativo de la instrucción en combates armados, necesitamos saber cuál es nuestro propósito al educar a la juventud. Insiste en que hay que basar la pregunta original que se discutía en otra pregunta más fundamental, cuya respuesta proporcionará la racionalidad necesaria para que merezca la pena la consideración de la pregunta original. Empezamos con una pregunta sobre los combates armados, y para dar una contestación nos vemos tentados a acudir a un experto en artes marciales; ahora nos enfrentamos a una pregunta más profunda sobre los objetivos de la educación, sobre los fines de la formación del carácter, y

necesitamos una clase de experto completamente distinta que venga en nuestra ayuda: no sólo un experto en métodos educativos, sino más bien alguien que combine esa experiencia con el conocimiento de los objetivos últimos que la educación debería servir. Necesitamos un experto en métodos educativos que sea también un experto en valores humanos.

En la Atenas de Platón existía, sin duda, una clase de hombres que se autoproclamaban expertos en tal tipo de educación. Los sofistas se proclamaban maestros de virtud, inculcadores de excelencia. Prometían hacer mejores a sus alumnos, a fin de convertirlos en mejores personas de lo que antes eran. Como veremos con toda claridad cuando consideremos el *Gorgias* y el *Protágoras,* Platón trataba con desprecio las pretensiones educativas de los sofistas, y con el paso del tiempo ese desprecio fue en aumento. Pero él seguía fascinado por el problema filosófico que la promesa de aquéllos suscitó: ¿puede enseñarse la virtud? ¿Qué clase de enseñanzas hacen mejor a una persona? ¿Quién es experto en virtud? ¿Quién posee el conocimiento que se precisa para enseñar a los demás a sobresalir como seres humanos? ¿Cómo puede adquirirse tal conocimiento?

—Bien, Laques —dijo Sócrates (190 b.)—, ahora estos dos nos están probablemente invitando a que consideremos de qué manera puede impartirse la virtud a sus hijos, y gracias a ello mejoren su personalidad.

Para que ello sea posible, como ha señalado Sócrates, es necesario saber qué es la virtud. Sugiere que la investigación sobre la naturaleza de la virtud debería empezar por una de sus partes, por el valor, ya que así será más fácil que intentar investigar la virtud en su conjunto como un todo. Además, el valor es la parte de la virtud que se supone que desarrollará en mayor grado la práctica de los combates armados.

Lo que Sócrates está diciendo implica, por supuesto, que la virtud es un todo del cual el valor es una parte. No es correcto asumir que Platón está usando esta formulación como algo más que una mera propuesta de trabajo dentro del contexto de un argumento particular. La naturaleza de la discusión en el *Laques* es por sí misma evidencia suficiente de que Platón tiene una compleja conciencia del problema que supone poner en conexión algunos conceptos individuales de virtud, como el valor y la prudencia, con el concepto de virtud como tal. Las distinciones de que dispone un filósofo moderno entre ser miembro de una clase, ser un subconjunto de un conjunto, ser una parte del todo y ser el sujeto del que se predica un predicado, no habían sido aún formuladas en tiempos de Platón. El empleo lingüístico que él hace de las relaciones entre parte/todo no deben ser, pues, interpretadas como signo de tal distinción, a menos que haya alguna indicación clara de que es ello lo que Platón pretendía. El debate sobre la naturaleza de la virtud, y sobre la naturaleza de una virtud en particular, el valor, que constituye la esencia del *Laques,* suscita la cuestión de la naturaleza de la relación de una virtud con otra y de la relación entre las virtudes individuales y la propia virtud.

Sócrates pide ahora una definición del valor. «¡Por el cielo, eso no es difícil, Sócrates!» —dice Laques—, «un hombre que está decidido a mantenerse en su puesto, se planta frente al enemigo y no emprende la huida, sería sin duda un hombre valeroso.» Esto, como señala Sócrates, no nos valdrá; se trata de un ejemplo, no de una definición. Lo que él pide no es un ejemplo de valor, sino una definición de lo que es el valor en cualquier ejemplo posible. Brinda un modelo del tipo de definición que está buscando. Ejemplifica con la rapidez, y señala una serie de ejemplos de ella. Luego prosigue:

«Supongamos que alguien me pregunta, "Sócrates, qué es aquello que tú denominas rapidez en cualquier ejemplo?" Yo contestaría que lo que llamo rapidez, sea al correr, al hablar, o en cualquier otro caso, es la capacidad de hacer mucho de algo en poco tiempo.» Este modelo de definición indica qué clase de fórmula está buscando Sócrates como definición del valor: está buscando una fórmula que especifique la naturaleza del valor, que nos diga qué es esencialmente el valor en sí mismo y en cada ejemplo en que apliquemos el término «valor» a algo.

Por doquier se hace a Sócrates formular en los primeros diálogos otras preguntas similares inquiriendo cuál es el *eidos*, la forma, figura o modelo de algo. En el *Eutifrón*, por ejemplo, cuando Sócrates va de camino al juicio sostiene una última conversación con Eutifrón, un experto profesional de la religión, y le pregunta sobre la naturaleza de la piedad, formulando la pregunta así (6 d): «Te recuerdo, pues, que no es eso lo que te he preguntado —que me informes sobre uno o dos casos de piedad, de entre los muchos posibles—, sino más bien sobre cuál es la auténtica forma *(eidos)* de acuerdo con la cual cualquier persona piadosa es piadosa...»

Laques ofrece una definición del valor: «Entiendo que el valor es una suerte de firmeza de espíritu, si es que tengo que referirme a una característica común a todos los casos.»

Ahora Sócrates examina la definición dada por Laques haciéndole algunas preguntas. La técnica que emplea es una adaptación dialogada de la técnica del debate que usaban los sofistas. Estos desarrollaron una forma de certamen verbal por medio de preguntas en el que un interlocutor proponía una tesis y su oponente buscaba reducirle a un estado de contradicción o al silencio a base de preguntas sistemáticamente planteadas. La técni-

ca bien pudo haberse desarrollado a partir de un rasgo peculiar del procedimiento legal ateniense, en donde se permitía a un litigante someter a su oponente a un torbellino de preguntas, a las que se esperaba respondiera con un simple sí/no. Los sofistas elaboraron una versión altamente estilizada de estas sesiones de preguntas-respuestas, y presentaban auténticas batallas verbales con un tiempo limitado y un árbitro. Tales batallas verbales, aunque podían degenerar en los más insípidos y fútiles ejercicios de gimnasia verbal, basados en sistemáticos equívocos, cuando eran disputados por expertos combatientes dispuestos a echar por tierra los méritos de una tesis que tuviera cierto interés intrínseco proporcionaban una exhibición impresionante de las habilidades del interlocutor que participaba en el debate. Sócrates se percató de que proponer preguntas de modo sistemático a una proposición podía emplearse para comprobar la coherencia de ésta; si las series de preguntas pueden llevar al que defiende la proposición que se discute a inferir de ella conclusiones contradictorias, entonces, si las inferencias son válidas, la proposición resulta refutada. En manos de Sócrates el método de preguntas y respuestas obtuvo un poder especial, ya que él era muy cuidadoso en conducir todo el argumento sobre las bases de una postura en su mayor parte aceptada por su interlocutor. La consecuencia de ello es que cuando la postura del interlocutor resulta finalmente refutada, éste experimenta una sensación real de confusión, y no sólo de resentimiento ante la inteligencia de su interlocutor.

Laques ha definido el valor como firmeza. Sócrates suscita una disputa sobre si todos los casos de firmeza son un ejemplo de valor.

—¿Puedo estar seguro, Laques, de que sostendrías que el valor es una cosa buena?

—Entre las mejores, con toda seguridad.

—Y la firmeza combinada con la inteligencia ¿es algo bueno y que está bien?

—Ciertamente.

—Pero, ¿y si se la combina con la estupidez? ¿No habrá de ser algo malo y perjudicial?

—Sí.

—Y ¿estás dispuesto a llamar mala y perjudicial a una cosa que es buena?

—No, Sócrates, eso no estaría bien.

—¿Entonces, no admitirás que esa clase de firmeza sea valor, ya que el valor es una cosa buena, y eso no lo es?

—Tienes razón.

El valor y la firmeza no pueden ser idénticos, ya que el valor es siempre algo bueno, mientras que la firmeza, no. La firmeza o persistencia es una capacidad éticamente neutra, y el valor es una virtud, aunque podamos confundir ambas con facilidad.

La refutación gira en torno a una ley lógica, que aun no formulada en tiempos de Platón, se presuponía en muchos de los argumentos del diálogo: si A es lógicamente idéntico a B, cualquier cosa que sea verdad aplicado a A es verdad en B, y cualquier cosa que sea verdad en B es verdad en A. La demostración de que algo que es verdad en A, no lo es en B, es una prueba de que A no es idéntico a B.

Tras haber refutado la sugerencia de Laques de que el valor es firmeza, Sócrates infiere del argumento que acaba de construir que Laques preferiría ahora afirmar que el valor es firmeza sabia. Laques asiente. Inmediatamente Sócrates echa por tierra esa definición señalando a su vez las muy variadas actividades a propósito de las cuales uno puede ser sabiamente firme, y pregunta a Laques si él acepta cada una de ellas como un acto de valor. Como dichas actividades incluyen cosas tales como ser sabiamente firme en los asuntos financieros

propios o, en el caso de un doctor, en rechazar la petición de comida o bebida que le hiciera un enfermo si le pudiera resultar perjudicial, Laques se ve constreñido a admitir que no todo acto de sabia firmeza es un acto de valor.

A continuación, Sócrates pregunta a Laques a quién de estos dos hombres consideraría más valiente: a uno que en la batalla combate con firmeza, calculando sabiamente que a su alrededor tiene a otros compañeros prestos a ayudarle y que las fuerzas que le hacen frente a él son más escasas y débiles que las propias —y que además cuenta a su favor con una posición de ventaja—, o al hombre que en el campo enemigo se opone firmemente a él.

—Al oponente, diría yo, Sócrates.

—Pero ¿no es la firmeza de este hombre menos sabia que la del otro?

—Tienes razón.

—Y en un enfrentamiento de caballería, ¿dirás que un jinete experto y que observa un comportamiento firme, demuestra menos valor que aquel otro que no tiene conocimiento de caballería?

—Creo que lo diría.

—¿Y en el caso de un hombre que conoce el manejo de la honda o del arco o de cualquier otra arma, y que observa un comportamiento de firmeza?

—Sin duda.

—Y en el caso del que desciende a un pozo o salta al agua haciéndolo con firmeza, o ejecuta cualquier otra acción similar, y en el caso de quien es inexperto en estas cosas, ¿no me dirás que éste ha demostrado mayor valor que el experto que hizo lo mismo?

—¿Qué otra cosa podría uno decir?

—Nada, si dijera lo que está pensando.

—Bien, eso es lo que yo pienso.

—Pero las gentes que se entregan a sí mismas al azar en tales casos, demostrando firmeza al actuar así, son unos estúpidos en comparación con quienes poseen la adecuada preparación para esa tarea.

—Obviamente.

—¿Pero hace un momento, al hablar de la estupidez, la temeridad y la firmeza nos parecieron que eran algo bajo y vergonzoso?

—Ciertamente.

—¿En cambio reconocíamos que el valor era algo bueno?

—Por completo.

—En cambio, ahora, por el contrario, estamos diciendo que una cosa baja, la firmeza estúpida, es valor.

—Así parece.

—¿Y te parece que es correcto que digamos eso?

—¡Los dioses no lo quieran, Sócrates! Sin duda, no es correcto.

Laques se encuentra anonadado. Su intento de definir el valor ha fracasado en un absurdo. Como dice Sócrates, sus palabras y sus actos son discordantes; sus actos demuestran que ambos comparten algo de valor, pero la discusión no ha conseguido precisar en qué consiste. Nos enfrentamos a una paradoja: Laques y Sócrates son ambos hombres de una probada valentía, sea cual fuera la clase de valor que posean, pero se muestran incapaces de decidir qué es ello.

Sócrates sugiere proseguir su investigación sobre la firmeza. Laques está entusiasmado con la idea de proseguir, pues se siente irritado ante su fracaso por manifestar sus pensamientos: «Me parece intuir de alguna manera qué es el valor, pero cuando intento expresarlo en palabras, se me escapa.» Laques se halla en una *aporía,* desconcertado. Por una parte, la contradicción consigo mismo a la que le han llevado las preguntas de Sócrates

han suscitado su interés pero, por otra, le han dejado completamente confuso. Para Platón es éste un estado muy saludable. Antes de la conversación que acaba de mantenerse, Laques se hallaba, sin duda, en ese estado de confianza y de ignorancia no diagnosticada que pasa por ser sentido común; ahora al menos ha conseguido que se le revele su ignorancia. Se ha creado el espacio mental que es el requisito previo a cualquier aprendizaje: las suposiciones que Laques tenía de lo que era el valor, y que no habían sido puestas a prueba, ya lo han sido a partir de este momento; ha hallado que eran inconsistentes y se las ha dejado de lado, dado que Laques se muestra como una persona básicamente razonable. Ahora ha descubierto que no sabe nada de lo que suponía saber; se encuentra al mismo tiempo irritado y fascinado por el descubrimiento, además de motivado por el deseo de solventar el problema de encontrar una definición correcta del valor.

Sócrates invita ahora a Nicias a que se incorpore a la discusión. A juzgar por la conversación, es evidente que Nicias está familiarizado no sólo con el método socrático, sino con sus ideas filosóficas:

—He estado pensando por un momento, Sócrates, que no estás definiendo de una manera correcta el valor. He oído hablar de ti cosas excelentes, y sin embargo, ahora no te comportas así.

—¿Y qué es ello, Nicias?

—He oído muchas veces decir que tú afirmas que un hombre es bueno en aquello respecto de lo cual es sabio, y malo en aquello de lo que es ignorante.

La referencia a que alude Nicias en su cita representa un aspecto de la bien conocida —aunque paradójica— creencia socrática de que la virtud es conocimiento. La idea básica que en ello subyace puede ser la de que la virtud es excelencia, y de que para sobresalir necesitamos

ser capaces de hacer las cosas excepcionalmente bien, y que para hacer algo bien necesitamos conocimiento y dominio de la materia. La sugerencia de que hay un fuerte elemento cognitivo en la virtud, y de modo especial en la virtud moral o cívica, representa una sorpresa para muchos lectores modernos de Platón quienes, con frecuencia, asumen que la virtud es un asunto relativo a la intención, las actitudes o el sentimiento. Tales lectores encuentran que la persistente creencia de Platón en que la virtud es conocimiento resulta algo absolutamente extraño, y que su paradójica defensa de que nadie actúa mal con plena conciencia y voluntariamente resulta también perversa y absurda. Para Sócrates, cualquier vicio es en esencia un error, y toda mala acción es una equivocación. Ello no significa que considere a la ligera las malas acciones; por el contrario, se debe a que comparte con Platón un apasionado interés por la educación.

—Lo que quiero decir, Laques, es que el valor es el conocimiento de lo que hay que temer y de lo que nos inspira confianza, tanto en la guerra como en cualquier otra situación.

Laques no se aviene a aceptar la definición de Nicias, ya que le parece que es confundir el valor con la inteligencia, cosas que él considera claramente distintas. «Pero eso es lo que Nicias está expresamente negando», dice Sócrates.

—Sin duda —afirma Laques—, y lo que hace es decir tonterías.

—Bueno, déjale que enseñe eso, no lo maltrates.

—A mi me parece, Sócrates, que Laques busca que yo dé la impresión de estar diciendo cosas que no tienen sentido, ya que es eso exactamente lo que acaba de ocurrirle a él.

—Tienes razón, Nicias, y ahora me dispongo a

demostrártelo. Estás diciendo algo que no tiene sentido. Por ejemplo, en el caso de la enfermedad, ¿no es el doctor quien sabe qué es lo que debemos temer? ¿O acaso crees que es el hombre de valor quien lo sabe? ¿O es que llamas a un doctor hombre de valor?

La opinión de Laques parece correcta. Si el valor es algo idéntico al conocimiento de aquello a lo que hay que tener miedo y de aquello que inspira confianza, entonces el conocimiento que tiene un doctor de lo que debemos temer en caso de estar enfermos, deberá ser un ejemplo de valor. Nicias responde diciendo que hay que hacer una distinción entre el conocimiento técnico médico que el doctor sin duda posee, y otros tipos de conocimiento.

—¿Crees, Laques, que él sabrá qué es lo que un hombre deberá temer más: si recobrar la salud o permanecer enfermo? ¿Imaginas que es eso lo que un doctor sabe, Laques? ¿No se tratará más bien de que para muchos hombres será mejor no recuperarse nunca de su enfermedad? Dime: ¿es siempre mejor seguir viviendo que morir? ¿No es a menudo mejor morir?

—Sin duda, al menos bajo mi punto de vista.

—¿Y crees que habrán de temer las mismas cosas aquellos para quienes es mejor morir que aquellos otros para quienes lo mejor es seguir vivos?

—No, no lo creo.

—¿Y crees tú que un doctor posee esa clase de conocimiento, o cualquier otro experto que no sea aquella persona que sabe qué es lo que hay que temer y qué no? Precisamente éste es el hombre al que yo llamo valiente.

Laques rechaza el argumento. Parece que eso le llevaría a considerar valientes a adivinas y adivinos, en tanto que es gente que pretende poseer el conocimiento del futuro que le permitirá a uno determinar qué cosa

debe o no temer en una situación concreta. Nicias replica que una adivina podrá conocer lo que vaya a suceder en el futuro, pero que ello no es bastante; necesitaría saber, además, si lo que prevé son cosas que debemos aceptar o rechazar. Laques se burla de toda la argumentación que lleva a cabo Nicias, en tanto que Nicias está enmascarando su propio desconcierto tras unas palabras carentes de sentido: «En un tribunal de justicia tal vez esto sirviera para algo, pero en una reunión como ésta, ¿a qué viene el inútil engalanamiento de uno mismo con esta vacua verborrea?»

El lector se quedará acaso con la sospecha de que en la postura de Nicias hay algo más de lo que Laques o Sócrates están dispuestos a admitir. El propio Sócrates retoma ahora la discusión, apuntando una de las consecuencias más extrañas de la argumentación de Nicias. Si el valor es una forma de conocimiento o saber, entonces resulta inapropiado llamar a un animal valiente. Nicias acepta la objeción; está dispuesto a decir que un animal, o para el caso también un niño, es atrevido, audaz o temerario, pero en tanto que obran sin previsión, no los podrá llamar valientes.

La fácil disposición de Nicias para aceptar este detalle hace que por su parte Sócrates dé muestras de una cierta *naïveté*. Defender su definición a costa del uso que comúnmente se hace del término es un precio muy caro. Si la definición sólo puede sostenerse a expensas de alterar el uso de la palabra definida, se deriva de ello que la palabra que se ha definido no es idéntica a la palabra sometida originariamente a discusión. La nueva definición es provisional y condicionada: no descubre la razón del uso preexistente de la palabra, sino que propone una nueva modalidad de empleo. Se trata de un problema con el que tendrá que encararse el propio Sócrates, ya que si insiste en afirmar que la virtud es conocimiento,

tampoco podrá atribuir a un animal ninguna cosa que nosotros consideremos una virtud, a menos que nos admita que el animal posee el conocimiento que, en última instancia, es la virtud.

A continuación, Sócrates desarrolla la argumentación de Nicias en una nueva dirección. Recuerda a los generales que ellos empezaron separando al valor como una parte de la virtud, al igual que existían otras partes: la justicia, la *sophrosyne*, etc. (*sophrosyne* es un término de difícil traducción, significa autocontrol, equilibrio, templanza, moderación en la propia conducta; prudencia, reflexión y discreción en la actitud mental de uno mismo.) Todo ello en conjunto constituye la virtud. El valor, a la luz de la argumentación de Nicias, sería el conocimiento de lo que infunde miedo y de lo que inspira confianza. Lo cual no puede ser sólo conocimiento del futuro: tiene que ser también conocimiento del pasado y del presente. En fin, tiene que ser un conocimiento de lo bueno y de lo malo. Pero la persona que posee el conocimiento de lo bueno y de lo malo no sólo posee el tipo de conocimiento que Nicias ha identificado con el valor; esa persona poseerá, de acuerdo con la línea argumentativa aquí seguida, la virtud en su totalidad, y no sólo una de sus partes.

La argumentación resulta razonable, ya que no parece que haya manera de juzgar si el resultado de una determinada situación es o no deseable, a menos que poseamos el conocimiento de la naturaleza de los valores que deban ser sopesados frente a cada uno de los demás para tomar esa decisión. Uno necesita conocer cuáles son los valores para poder llevar a cabo de manera racional juicios de valor.

Llegados a este punto, está claro que el intento de definir el valor ha fracasado. La conversación está abocada a terminar. Laques y Nicias están dispuestos a

confiar la educación de sus hijos a Sócrates. Este, sin embargo, se apresura a señalar (201 b), que en ningún momento a lo largo de la conversación ha dado muestras de poseer ningún conocimiento que no poseyeran los dos generales: «¡No nos preocupemos por lo que la gente pueda decir, antes bien prosigamos juntos con la educación de nuestros jóvenes y la nuestra propia!» La discusión sobre el valor en el *Laques* se enmarca en el contexto de una investigación sobre cómo hay que educar a la juventud. En la Atenas de tiempos de Platón existía un modelo de educación para los hijos de las clases altas. Aprendían prácticas de lectura y escritura, así como un sólido conocimiento de los poetas más famosos, de música, y ejercicios atléticos y gimnásticos. Un joven educado debía ser un interlocutor competente, debía desenvolverse con soltura en sociedad, exhibir las virtudes adecuadas a su posición, conocer sus obligaciones como miembro de su familia, como miembro de su sociedad, y en tanto que ciudadano; también debía poseer un buen conocimiento de Homero y de los poetas, saber apreciar y ejecutar con competencia la música, así como mantener su cuerpo en buenas condiciones físicas gracias a un programa bien diseñado de ejercicios físicos. Al irse haciendo mayor, debía asistir asiduamente a clases con profesores especializados para estudiar matemáticas, filosofía, retórica y un conjunto de otras disciplinas especializadas, entre ellas algunos aspectos de las artes marciales como, por ejemplo, vemos en el *Laques*.

Platón dedicó un buen repertorio de sus diálogos contra la pretensión de quienes se proponían a sí mismos como educadores, en especial contra quienes pretendían enseñar la virtud. Compartía demasiados puntos de vista con la filosofía de Sócrates para no percatarse de que un sistema educativo inadecuado o, lo que es aún peor, uno

que inculcaba de hecho el error, contribuía a debilitar la moral e incluso a pervertirla.

En el diálogo *Ión* Sócrates interroga a un rapsoda, un recitador y narrador profesional de Homero, que asegura que la obra de Homero le provee de un amplio bagaje de conocimientos de diversa índole, desde las técnicas agrícolas a las prácticas de estrategia militar. Sócrates le demuestra palmariamente, aunque de manera que no resulte ofensivo, que las pretensiones intelectuales del rapsoda son una pura vacuidad. La poesía de Homero no es un libro básico de conocimiento enciclopédico. El poeta no es tanto un artista, un hombre de conocimiento y destrezas, como un hombre inspirado, un poseso. El crítico no es un experto en los temas que trata el poeta, a menos que se haya dedicado de hecho a estudiarlos. Homero es un poeta inspirado para escribir descripciones de batallas: el hecho de que un rapsoda pueda recitar y contar esos pasajes bélicos no le transforma a su vez en estratega o en experto táctico, ni mucho menos hace de él un hombre valeroso. Las pretensiones de los poetas, rapsodas, y recitadores de poesía por poseer un conocimiento o parecer potenciales educadores quedan desacreditadas.

El *Gorgias* descalifica las pretensiones del *rhetor*, el orador profesional y maestro de oratoria por enseñar la virtud. La retórica, argumenta Sócrates, no es un arte, ciencia o habilidad, sino un mero truco. Al igual que la dietética es la ciencia o arte de la nutrición, la cocina es el truco de preparar los alimentos para estimular el paladar. La retórica es un simple truco para disponer las palabras de manera que estimulen el paladar intelectual de un auditorio. Este diálogo apunta de manera directa al *rhetor* Isócrates, que abrió una escuela de «filosofía» en torno al 388 a. C. para enseñar las artes de la retórica fundándose en los valores más tradicionales y en los

ejemplos de los grandes hombres del pasado. Pensaba que ese tipo de educación era muy apropiada para las necesidades de la vida pública. Para Platón eso no parecería sino el empaparse de un conjunto de prejuicios y opiniones no contrastadas en combinación con un adiestramiento en el arte del discurso, todo lo cual equivalía a ser, en ausencia de un correcto fundamento educativo, un arma poderosa en manos de unos irresponsables.

El *Protágoras,* el *Hipias menor* y, de manera más significativa, el *Eutidemo,* suponen un reto a las pretensiones de los sofistas por enseñar la virtud. El reto alcanza un serio nivel intelectual en el *Protágoras,* en donde el propio sofista aparece retratado como una personalidad de fuerte carácter y méritos intelectuales por cuestionable que sea su pretensión de enseñar la virtud. El *Eutidemo* pone de manifiesto los horrendos resultados a los que puede conducir la educación de los sofistas. Eutidemo y Dionisiodoro se han sometido a un completo entrenamiento en la técnica del Combate-Verbal: en el diálogo ejecutan una serie de escarceos e intercambios destinados a reducir a su interlocutor a un silencio desconcertante: se le ofrecen otras posturas alternativas, y cuando las toma, se le vuelve a refutar. No hay interés por la verdad, no hay intuición filosófica, no hay seriedad moral, no hay nada que no sea una serie de trucos verbales bien ensayados.

Un breve ejemplo del *Eutidemo* (283 c) ilustrará la naturaleza y calidad de los argumentos que emplean los contrincantes profesionales. Sócrates vuelve a contar lo que Dionisiodoro le preguntó a él acerca de lo que quería para el joven Clinias:

—Bien —dijo—, ¿estáis diciendo que queréis que se haga sabio?

—Totalmente cierto.

—Y en el momento presente —continuó— ¿es sabio Clinias o no?

—El dice que no, al menos por ahora; ¡y no es un fanfarrón!

—¿Y vosotros queréis que él se haga sabio, no que sea un ignorante?

—Nos declaramos de acuerdo.

—Bien, entonces deseáis que sea lo que no es ahora, y que no siga siendo lo que ahora es.

Al oír esto me quedé anonadado. Y él se aprovechó de mi confusión.

—¡No será el caso que, ya que queréis que no siga siendo lo que ahora es, deseéis que sea completamente aniquilado!

Sócrates muestra una incisiva crítica contra los juegos en que se enzarzan Eutidemo y Dionisiodoro; pone de manifiesto cómo es necesario que para que tengan ese éxito superficial deben contar con la incapacidad de los litigantes para distinguir los diferentes sentidos de las palabras, y cómo al final del día (cuando han logrado derribar los blancos de burlas que previamente han izado) no pueden presentar ningún resultado positivo de sus debates. Nos ofrece lo que, sin duda, era la valoración del propio Platón (278 b) acerca de tales juegos de equívocos y sutilezas: «Este tipo de aprendizaje equivale exactamente a aprender jugando. Y eso es lo que digo, que estos hombres están simplemente jugando con vosotros. Y digo que están jugando porque aun en el caso de que aprendiérais algo de ello, o incluso lo aprendiérais todo, no sabríais mejor por ello cuál es la naturaleza de estos objetos —todo lo que habríais conseguido es cómo jugar con la gente y ponerles zancadillas usando los diversos sentidos de las palabras hasta hacerlos caer por tierra, al igual que quienes se entretienen en quitar los taburetes cuando uno está a

punto de sentarse, y se ríen entre grandes gritos al verle con sus espaldas por tierra.»

El propio *Laques* ya ha minado cualquier argumento que uno quisiera suscitar a propósito de que haya hombres que sean buenos y auténticos educadores: Laques y Nicias son la viva encarnación del valor como virtud, y sin embargo ninguno de los dos sabe definir qué sea la virtud. Laques presiente e intuye algo de ella, pero no puede expresarlo con palabras. Su fracaso no se debe a estupidez, desgana por intentarlo ni a ninguna otra falta o fallo educativo: ambos hombres demuestran a lo largo del diálogo que poseen auténtica habilidad para el debate, flexibilidad mental y una simpatía general por la inquietud intelectual de Sócrates, además de un respeto personal por él. Sin embargo, no son a su propio juicio unos educadores convenientes.

El resultado de las investigaciones filosóficas de Platón ha resultado ser un tanto alarmante. Todos los candidatos idóneos para ser considerados capaces de proporcionar una buena educación para el desarrollo de las virtudes personales y como preparación para comprender las obligaciones de ciudadanía han sido definitivamente rechazados. Los retratos de Laques, Nicias y Protágoras, e incluso el de Gorgias, a pesar de sus engoladas maneras, son todos ellos muy benévolos: cada uno de ellos desfila como un hombre de ricas cualidades personales e intelectuales. Representan lo mejor que el mundo puede ofrecer como potenciales educadores: pero ello no es suficiente. Cada intento de captar un término de valores y definirlo ha terminado en un fracaso: cada vez que Sócrates aplica su examen de preguntas, las definiciones que proponen sus interlocutores fracasan por inconsistentes. ¿Será verdad que no podamos saber qué es el valor, qué es la belleza o qué es la piedad?

Si un lector contemporáneo se sometiera a la discipli-

na del diálogo, su autoconfianza intelectual se vería seguramente disminuida de un modo radical. Los diálogos no sólo exhiben a los interlocutores de Sócrates en un estado de desconcierto y perplejidad: poseen también los mecanismos que inducen al lector a dicho estado.

Hay, sin embargo, algunos rasgos esperanzadores. Sócrates nos ha procurado un modelo de lo que podría ser una definición aceptable al darnos su definición de rapidez en el *Laques*. La sensación que tiene el propio Laques de que a pesar de sus fallos al definir el valor, posee al menos una intuición de ello es algo que el lector puede compartir. Todavía queda algo pendiente, aunque ya se haya logrado una expresión verbal adecuada. Tenemos otro indicio cuando Nicias recuerda a Sócrates su propia máxima de que «cada uno de nosotros es bueno en aquellos asuntos en los que es sabio, y malo en aquellos en los que es ignorante»: nuestra ignorancia en temas de valores no es total. Sabemos que existe una relación estrecha entre virtud, valores y conocimiento. En qué consiste esa relación es algo que hasta ahora no hemos descubierto, pero su existencia es clara.

Las discusiones a lo largo de los diálogos demuestran la confianza que Platón tiene en la capacidad de la argumentación racional para operar con eficacia en el área de la discusión filosófica. Los diálogos de primera época no son en modo alguno escritos escépticos; por el contrario, muestran el poder del argumento racional y del método de preguntas sistemáticas para verificar eficazmente las opiniones. Que el resultado sea una masacre testimonia la eficacia de la prueba. Pero también es un testimonio del pobre fundamento que tienen las opiniones de los hombres, incluso los más ilustrados.

4. ¿Puede enseñarse la virtud? El *Protágoras*

El tipo de argumentos que hemos encontrado en el *Laques* son los argumentos típicos de los diálogos de primera época. La comprobación mediante preguntas de una serie de definiciones es un rasgo común de un buen número de estos diálogos: en el *Cármides* se busca una definición de *sophrosyne;* en el *Lisis* de la amistad; en el *Hipias mayor* de la belleza; en el *Eutifrón* de la piedad. Otros diálogos suscitan y discuten una variedad de problemas del campo de la moralidad y los valores en sentido general. El *Critón*, por ejemplo, se centra en una discusión sobre el deber cívico, el *Hipias menor* sobre la cuestión de si es mejor hacer el mal intencionadamente o sin querer. Los diálogos de primera época componen un cuerpo de investigación dialéctica y analítica sobre la naturaleza de los valores del hombre, el sentido de la expresión de esos valores y la lógica del lenguaje de los mismos: suscitan graves problemas como son la naturaleza y la posibilidad de enseñar la virtud. En el *Protágoras*

y el *Gorgias* se explora en detalle la posibilidad de enseñar la virtud. El *Protágoras* se centra sobre el problema del *estatus cognitivo* de la virtud, es decir, si la virtud es o no conocimiento.

En una época primitiva la *areté* (virtud, excelencia) era considerada como un derecho de nacimiento por parte de la aristocracia. Un buen nacimiento significa buenos hombres, superiores por naturaleza a las clases inferiores, capacitados de manera innata para el combate y el debate. En la democracia ateniense, cualquier ciudadano tenía responsabilidades militares y políticas: la *areté* llegó a ser un asunto de auténtica reputación: una probada distinción en el campo de batalla, una probada distinción en el arte de los discursos y del debate, una reputación por el poder político, por la inteligencia y la *sophrosyne,* por un estilo de vida ordenado y honorable. No es de extrañar que aparecieran unos hombres emprendedores que ofrecieran enseñar esa excelencia y proporcionar el aprendizaje de la virtud. Los más destacados representantes de este grupo eran hombres de una considerable capacidad intelectual y de muy elevada reputación. El sofista Protágoras fue uno de los más eminentes entre éstos.

Protágoras fue un pensador bien dotado para la filosofía y un destacado maestro. Parece que enseñaba un relativismo muy enérgico, argumentando que para cada persona las cosas son según cada cual percibe y juzga que son. Parece haber defendido el derecho a enseñar la virtud —un derecho un tanto paradójico ante un relativismo tan estricto— argumentando que, aunque todas las opiniones son igualmente verdaderas, no es menos cierto que algunas son mejores que otras. En un diálogo de época muy posterior (el *Teeteto*) Platón intenta demostrar que la postura de Protágoras es inconsistente desde un punto de vista interno. En el *Protágoras,* no es

la característica postura filosófica de Protágoras la que está en juego, sino su derecho como sofista a enseñar la virtud y hacer mejores a sus discípulos.

En una primera lectura, el *Protágoras* da la impresión de presentarnos una discusión absolutamente fluida, zigzagueando de un modo difuso en torno a cuestiones relativas a la naturaleza y la posibilidad de enseñar la virtud. Una lectura más atenta desvela las complejidades de su estructura. Presenta al lector una serie de enigmas: Sócrates se comporta en este diálogo de una manera verdaderamente irritante; se muestra innecesariamente grosero con Protágoras, se enzarza en una exégesis estéril sobre la poesía de Simónides y elabora una larguísima argumentación basada en unas premisas hedonistas que el Sócrates histórico, con toda seguridad, jamás sostuvo. Sócrates y Protágoras parecen invertir sus papeles a lo largo del diálogo, y el diálogo parece dejar la discusión en un estado completamente insatisfactorio. A fin de apreciar qué es lo que está haciendo Platón en este diálogo, es importante evitar la trampa de ver a Sócrates como el mero portavoz de Platón: el Sócrates del *Protágoras* es una sutil creación literaria, irónica, ingeniosa, y de argumento enrevesado, aunque manteniendo siempre un propósito serio. Se apoya en su capa de sofista para demostrar cuán raída está. Ni Sócrates ni Protágoras deben ser fácilmente interpretados como los portavoces de Platón: es el propio diálogo en sí mismo el que representa el pensamiento de Platón, y no sólo uno de sus protagonistas.

Sería posible analizar el *Protágoras* de varias maneras distintas. Aquí tenemos una de ellas; lo presentamos *in extenso* ya que, a pesar de que es un diálogo fácilmente legible, tiene una estructura compleja y en ocasiones huidiza. Llevar a cabo un análisis del diálogo implica adoptar decisiones difíciles en cuanto a la función de

algunas partes concretas de la conversación y en cuanto a la importancia relativa de varios elementos. Un lector del diálogo que suponga que Sócrates es Platón hablando a través de una máscara estaría sin lugar a dudas analizando el diálogo de una manera totalmente diferente, al igual que lo haría el lector que pensara que una función importante del diálogo era proponer una perspectiva hedonista de los valores.

El Protágoras

A. Introducción

1. Conversación entre Sócrates y un amigo: Sócrates le informa de que acaba de estar hablando con Protágoras. El amigo le pide un resumen de la conversación.
2. Sócrates vuelve a contar cómo Hipócrates le llevó a ver a Protágoras a casa de Calias: Hipócrates desea ser discípulo de Protágoras. Sócrates le pregunta: ¿Por qué ser alumno de un sofista? Un pintor puede enseñar pintura, un escultor escultura; ¿qué puede enseñar un sofista? ¿No deseará probablemente Hipócrates hacerse un sofista? ¿Ofrece el sofista acaso no una forma especial de aprendizaje, sino más bien una educación liberal superior? Hipócrates asiente. ¿Pero qué es lo que en concreto enseña un sofista? ¿A hablar bien? ¿Sobre qué asuntos? Sócrates señala a Hipócrates que corre el peligro de entregar su alma (su mente, su carácter) a un sofista sin saber qué es lo que realmente sabe hacer un sofista.
3. Sócrates e Hipócrates llegan a casa de Calias y encuentran a Protágoras.

B. El primer debate: ¿se puede enseñar la virtud?

Virtud y vida cívica

1. Compromiso de Protágoras

Protágoras promete que si Hipócrates estudia con él, regresará a su casa siendo cada día un hombre mejor. A diferencia de otros

sofistas, que le enseñarán una diversidad de asuntos especializados, Protágoras le enseñará «buen juicio para los asuntos familiares, de modo que pueda dirigir óptimamente la organización de su casa, y en cuanto a los asuntos de la ciudad, a optimizar su eficacia tanto en el decir como en el obrar» (319 a). Protágoras promete enseñar el arte de la política y hacer de los hombres buenos ciudadanos.

2. Sócrates refuta el apartado 1

Esto, dice Sócrates, sería espléndido si fuera posible, mas argumenta que cosas tales como la virtud cívica no pueden enseñarse.

2.1. No hay especialistas en virtud cívica y asuntos políticos: en la Asamblea se consulta a los arquitectos sobre los proyectos de construcción y a los fabricantes de barcos sobre la construcción de naves, pero en asuntos de gobierno cada ciudadano tiene su propia voz. De ello se deduce que nadie considera la virtud cívica como algo que pueda ser enseñado.

2.2. Los hombres virtuosos tienen a veces hijos depravados; por tanto, si los mejores ciudadanos no pueden transferir sus virtudes a sus propios hijos, es porque la virtud no puede enseñarse.

3. Protágoras defiende el apartado 1

3.1. Sus argumentos se dirigen a demostrar que todos los ciudadanos de la polis (la comunidad organizada, ciudad o Estado) participan en cierta medida de la virtud cívica.

3.1.1. La virtud cívica es una condición previa y necesaria de la vida civil. Protágoras se sirve del *mito de Prometeo y Epimeteo* para ilustrar sus argumentos de que el tipo de vida social que los hombres practican en la *polis* sería imposible sin el respeto mutuo y el sentido de la justicia. Todos los ciudadanos deben participar en alguna medida de ellas, o en otro caso la estructura de la *polis* seria inestable.

3.1.2. Por tanto (contra 2.1), no sorprende que todos los ciudadanos sean entendidos en cuestiones de decisiones políticas: todos participan de la virtud que es relevante.

3.1.3. Cualquiera que confiese su perversidad, está rematadamente loco: sería una locura prometer una destreza técnica —ej.: tañer la flauta— si no se la domina; en cambio se supone que todo el mundo posee cierta proporción de virtud.

3.2. La virtud es algo universal en los ciudadanos, pero no es innata.
   3.2.1. Nadie se molesta ante ninguna falta ni defecto innato; en cambio, una conducta viciosa molesta.
   3.2.2. Las instituciones de castigo muestran que la virtud puede enseñarse y que los vicios pueden corregirse: el castigo es educativo bien para el castigado, bien para los testigos del castigo; en caso contrario, se trata de una venganza bruta.
   3.2.3. Toda educación tiende a inculcar la virtud: la educación familiar y el estudio de los poetas en la escuela proporcionan ejemplos de virtud; el estudio de la música inculca la *sophrosyne* y nos abre el camino al aprendizaje de los poetas líricos. Ejerce una influencia de equilibrio y civismo, mientras que la educación física aumenta la fuerza y ayuda a evitar la cobardía.
   3.2.4. (contra 2.2). Por el propio interés personal, conviene enseñar la virtud a los demás. Que uno obtenga mayor provecho que otros se debe a las capacidades de los alumnos. Incluso los peores ejemplos de virtud en una ciudad son, no obstante, paradigmas de virtud cuando se los compara con la bruta maldad de los salvajes.
3.3. Hay una persona adecuada para enseñar la virtud: aquel que está más versado en la senda de la virtud que su alumno, y todo esto es precisamente lo que Protágoras promete ser.

C. *Segundo debate: ¿se puede enseñar la virtud?*

¿Son todas las virtudes una sola? ¿Es el conocimiento una parte de todas las virtudes, incluido el valor?

4. Preguntas de Sócrates.

¿Son los nombres de las virtudes meros nombres distintos para una misma cosa, o son los nombres de partes diferentes de la virtud?

4.1. *Respuestas de Protágoras*
Las virtudes son distintas, se diferencian entre sí como las partes de la cara, cada una tiene su función propia.

4.2. *Sócrates refuta el apartado 4.1.*
   4.2.1. Sócrates argumenta que si las virtudes son distintas entre sí, como sostiene Protágoras, no pueden parecerse las unas a las otras, con lo cual, ¿no tendremos proba-

blemente que admitir que no sólo la justicia es justa, sino que la piedad también es justa, y que no sólo la piedad es piadosa, sino que la justicia también lo es? En tal caso las virtudes se parecen entre si.

4.2.2. Protágoras acepta el parecido, pero niega que sea significativo: cualquier cosa se parece a cualquiera otra en algún grado.

4.2.3. Sócrates argumenta que el parecido es significativo: a virtudes diferentes se les opone un idéntico vicio, ej.:

la estupidez es lo contrario a la inteligencia,
también es lo contrario a la *sophrosyne*.

Dado que cada cosa tiene un contrario y sólo uno, ello implica que la inteligencia y la *sophrosyne* son una y la misma cosa.

4.3. Sócrates pregunta si un hombre puede practicar la *sophrosyne* obrando mal.

4.3.1. Protágoras niega que ello sea posible, aunque admite que mucha gente afirma que sí lo es. Acepta la tarea de defender el punto de vista de la mayoría frente a la pregunta de Sócrates, pero tras un breve intercambio la discusión fracasa. Protágoras pronuncia un breve discurso sobre la relatividad del beneficio y, en consecuencia, del bien, pero el argumento se interrumpe al pedirle Sócrates que conteste con brevedad.

5. Interludio

Los asistentes se incorporan a la discusión, tras persuadir a Sócrates y a Protágoras de que continúen con ella. Unos breves discursos de los famosos sofistas Pródico e Hipias permiten a Sócrates satirizar sobre la pedante distinción sinonimica del primero y la autocomplaciente pomposidad del otro.

5.1. *Discusión sobre el poema de Simónides*

La discusión vuelve a organizarse al preguntar Protágoras a Sócrates el significado de unos versos de Simónides. Sócrates le responde, y se enzarza en un complicado análisis del poema, derivando a otras varias autoridades poéticas. Su exégesis es una sátira del típico procedimiento sofista de tratar la poesía. A lo largo de su exposición, Sócrates tiene la oportunidad de expresar algunas ideas sin duda personales: que la única desgracia auténtica es carecer de conocimiento (345 b) y que nadie obra mal voluntariamente (345 e). Concluye señalando la

inutilidad de este debate: no podemos preguntar a Simónides; discutir sobre lo que quiso decir no conduce a nada, mucho mejor sería argumentar y discutir con personas vivas, sometiendo sus opiniones a prueba (347 e).

5.2. Ahora Protágoras se muestra dispuesto a contestar a Sócrates.

6. Repetición de las preguntas (cf. 4) de Sócrates.

¿Son la sabiduría, la *sophrosyne*, el valor, la justicia y la piedad cinco nombres de una misma cosa, o son cinco partes distintas de la virtud?

6.1. *Respuesta de Protágoras*

Son cinco partes: la sabiduría, la *sophrosyne*, la justicia y la piedad se parecen estrechamente entre sí; en cambio, el valor es algo diferente. La prueba está en que un hombre puede ser ignorante, imprudente, injusto e impío, y ser, sin embargo, extremadamente valiente.

6.2. *Sócrates refuta el apartado 6.1.*

Sócrates interroga a Protágoras, para alcanzar un acuerdo en los siguientes argumentos:

El valor implica audacia.

El valor es una virtud.

La virtud es siempre algo bueno (noble, honorable).

Un conocimiento relevante capacita al hombre a actuar audazmente.

Una acción audaz basada en un conocimiento relevante es algo bueno.

Una acción audaz basada en la ignorancia no es algo bueno, es simple temeridad, no valor.

La sabiduria es, pues, valor.

6.3. Protágoras responde al apartado 6.2.

Protágoras responde al argumento de Sócrates recurriendo a la analogía. El mismo modelo de argumentación nos permitirá inferir que la sabiduría es fuerza:

El fuerte es poderoso.

Aquellos que poseen un conocimiento relevante (ej.: de las artes marciales) son más poderosos que quienes no lo poseen, y quien adquiere un conocimiento relevante es más poderoso de lo que lo era antes de adquirirlo.

A partir de aqui, y mediante analogía con el argumento de Sócrates en 6.2, podría uno inferir que la sabiduría es fuerza. Protágoras diagnostica de falaz el argumento de Sócrates y,

dándole la vuelta, argumenta que sería posible entonces inferir que si:

«El valiente es una persona segura de sí misma» (cosa que Protágoras acepta)

entonces

«La persona segura de sí misma es valiente» (cosa que Protágoras rechaza).

(Implícito en su argumentación está el sentido de distinguir entre el «es» que incluye:

ej: «Sócrates es humano» = Sócrates es un miembro de la clase de los seres humanos,

y el «es» que identifica:

ej.: «Sócrates es el marido de Jantipa» = Sócrates es la misma cosa que el marido de Jantipa.

6.4. *Hedonista argumentación de Sócrates sobre la identidad de las virtudes y su posibilidad de ser enseñadas.*

Sócrates no refuta el análisis que Protágoras ha hecho de su argumentación (aunque sin duda resulta obvio que es culpable de la falsedad de la que se le acusa). En cambio, elabora un nuevo y sorprendente argumento. En primer lugar, insiste en identificar el placer con el bien y el dolor con el mal. A continuación, considera la común opinión de que uno puede obrar mal cuando «está dominado por el placer». Sócrates había conseguido ya el acuerdo de Protágoras a su propuesta de que nada supera al conocimiento: un hombre que conoce el bien actuará en consecuencia. Ahora argumenta para llegar a la conclusión de que incluso una teoría hedonista sobre la naturaleza del bien y del mal nos lleva a la conclusión de que todo el que obra mal lo hace movido por la ignorancia. Ser «dominado por el placer» no sirve para medir la cantidad y calidad relativas de placeres y dolores que conlleva un determinado acto.

A continuación, argumenta contra el intento de Protágoras por separar el valor de las demás virtudes. Caracteriza el miedo como una «expectativa del mal», y consigue que el auditorio se muestre de acuerdo con su pretensión de que nadie va voluntariamente en pos del mal que teme. El hombre temerario y el valiente se diferencian por su conocimiento; el hombre cobarde y el valiente, por lo mismo. La cobardía es ignorancia de lo que se debería temer, esto es, de los males que cabe esperar; el valor es conocimiento de tales realidades.

Protágoras admite de mala gana su derrota.

D.7. Estrambote

Sócrates resume las conclusiones del debate, poniendo de manifiesto cómo Protágoras y él parecen haber intercambiado en cierta manera las posiciones. Protágoras contesta con una respuesta cortés, sugiere que la discusión continúe en otra ocasión, y acaba el diálogo.

He aquí el resumen que Sócrates da (361 a) del desenlace de su debate con Protágoras:

¡Qué seres tan absurdos sois, Sócrates y Protágoras! Uno de vosotros que empezó diciendo que la virtud no es enseñable, ahora se apresura a contradecirse y demostrar que todo —la justicia, la sophrosyne, el valor— es conocimiento: en base a lo cual la virtud parecería ser ciertamente enseñable. Pero si la virtud fuera otra cosa que conocimiento —como Protágoras intenta ahora probar— entonces está claro que no podría enseñarse. Pero si se prueba que es, en su conjunto, conocimiento (como tú, Sócrates, defiendes), entonces sería extrañísimo que no pudiera enseñarse. Por otra parte, Protágoras, que pretendía que se podía enseñar, ahora defiende por el contrario la otra postura, que la virtud parece ser cualquier cosa menos conocimiento, y así eso la haría mínimamente enseñable.

Este resumen no representa la victoria como tal de una parte sobre la otra. Representa más bien las conclusiones que pueden extraerse del debate en su conjunto:

Si la virtud no es conocimiento, no es enseñable.
Si la virtud es conocimiento, debería ser enseñable.

Nos quedamos, a la luz de los debates que se suscitan en los demás diálogos de la primera época, con el rompecabezas de que no parece haber candidatos aceptables y dignos de crédito a los que poder considerar maestros de virtud, y que si —como el Sócrates histórico parece haber defendido— la virtud es conocimiento, resulta raro que nadie haya sido capaz de definir las

distintas virtudes. En cambio, continúa siendo conjeturable qué clase de conocimiento constituye la virtud.

También nos quedamos en una considerable confusión acerca de algunos momentos particulares del desarrollo de los argumentos del diálogo. El argumento para identificar la sabiduría y la *sophrosyne,* por ejemplo (en cuanto que ambas tienen en común un sólo contrario, la estupidez) depende de la algo más que ambigua suposición de que sólo existe un contrario para cada cosa.

La noción de los contrarios no es nada clara. Sin duda, es una noción de considerable importancia en la filosofía griega antigua. Heráclito es famoso por su creencia en la unidad de los contrarios; hay listas de contrarios elaboradas por los pitagóricos que parece como si pretendieran presentar los últimos contrastes entre los términos en que se estructura el universo. Hay un interesante debate entre los filósofos primitivos acerca de si la percepción que parece basarse en la noción de los contrarios es de lo igual a lo igual, o de lo desigual a lo desigual. En cualquier caso, aún no está claro qué clase de noción es la noción de los contrarios.

«El ayuntamiento está frente a la estación de ferrocarril» indica una relación espacial; «la mañana es lo contrario de la tarde» indica una relación temporal dentro del ciclo del día. Algunos tipos de relaciones de oposición son lógicas; la negación y la contradicción son formas lógicas de oposición, y de igual modo lo es presumiblemente la relación lógica de exclusión. Sin embargo, si consideramos el caso de la negación, no parece que sea verdad que exista una sola negación de una determinada expresión. Por ejemplo, «Platón no es un filósofo» y «No es el caso que Platón sea un filósofo», ambas son negación de «Platón es un filósofo»; está claro que no son la misma expresión, aunque son lógicamente equivalentes. Algunos lógicos, bien que no todos, expre-

sarían su relación con cada una diciendo que indican la misma proposición; pero ni incluso en ese caso son la misma sentencia. Así pues, incluso si admitimos que existe una sola proposición que sea la negación de una determinada proposición, ni incluso así es cierto que haya una sola sentencia que sea negación de una sentencia determinada. Cuando nos desplazamos de la nítida relación de negación a la noción, mucho más plástica, de oposición, no parece que haya absolutamente una razón para aceptar que exista una sola oposición de cualquier cosa. La discusión de Aristóteles sobre la virtud proporciona suficiente verificación de lo contrario. El valor, por ejemplo, es el punto medio entre la cobardía (un vicio por defecto) y la temeridad (un vicio por exceso). Si nos preguntamos qué es lo que en esta construcción se opone al valor, la temeridad y la cobardía nos parecerán dos candidatos igualmente razonables, a pesar del hecho de que la cobardía sería la respuesta más a mano. Del mismo modo, la temeridad y la cobardía son contrarios. ¿Qué es lo contrario de la clemencia: la justicia?, ¿la rigurosidad?, ¿la severidad?, ¿la crueldad? Seguramente es lo cierto que todas ellas son contrarias a la clemencia.

Incluso en el caso de la relación espacial que parece proporcionar uno de los fundamentos metafóricos del concepto de oposición, no se trata de que pueda haber sólo una cosa opuesta a una cosa determinada: el hecho de que el ayuntamiento esté frente a la estación de ferrocarril no excluye la posibilidad de que, por ejemplo, la iglesia también esté frente a la estación de ferrocarril, sin que ello implique que la iglesia y el ayuntamiento sean una y la misma cosa. La naturaleza de una determinada relación de oposición se define en términos de un campo o unas relaciones concretas, y es la naturaleza de este campo o de estas relaciones la que determina si

existe o no realmente una única oposición a un término concreto de ese campo.

Es moralmente cierto que Platón era consciente de la falsedad de la pretensión de Sócrates de que sólo existía un contrario para cada cosa. Y dado que su falsedad se deriva inmediatamente de la existencia de términos ambiguos, resulta al menos posible que siendo consciente de ello haya puesto en boca de Sócrates un argumento que él sabía que se basaba en premisas falsas.

El hedonista argumento que Sócrates propone en el *Protágoras* plantea serios problemas a cualquier intérprete. Los primeros diálogos no contienen nada que pueda sugerir que Sócrates era un hedonista; los diálogos platónicos de época intermedia muestran vigorosas argumentaciones anti-hedonistas; el *Filebo,* de época tardía, vuelve a replantear qué lugar ocupa el placer en la vida del hombre, y argumenta en pro de una visión mucho más positiva, aunque claramente no hedonista.

Es posible interpretar el argumento hedonista del *Protágoras* como evidencia de un estadio hedonista en el desarrollo de la teoría ética de Platón. Aunque esta interpretación del *Protágoras* choca con los prejuicios de muchos platónicos, no por ello deja de ser plausible. Se explicaría así la extraordinaria vehemencia del ataque que Platón hace contra el hedonismo en el *Fedón,* que representaría el rechazo de Platón de lo que llegó a parecerle (sin duda, bajo influencia de los pitagóricos) como un terrible error. Resulta igualmente posible que el argumento hedonista no sea una verificación de los compromisos filosóficos de Platón en la fecha de composición del diálogo, ni del punto de vista de Sócrates en los momentos de la imaginada conversación con Protágoras. Puede ocurrir que la introducción de la identificación del placer con el bien pretenda dar una fuerza

especial al argumento de Sócrates contra la posibilidad de que la gente pueda ser dominada por el placer.

Puede admitirse que el argumento que Sócrates propone no es especialmente convincente. La creencia de que nadie obra mal voluntariamente, de que toda acción mala es un error, es una paradoja familiar de Sócrates. Para ser admisible, depende de la previa suposición de que toda acción voluntaria es la expresión de una elección. La creencia común de que un agente puede ser dominado por el placer depende de un tipo de suposición muy distinta, esto es, que la acción procede no sólo de una elección, sino también de un impulso. El modelo que Sócrates propone en el *Protágoras* de lo que él entiende que es ser dominado por el placer —entregarse a uno mismo— es que ello consistiría en actuar sobre la base de la creencia errónea de que una determinada acción produce mayor placer que otra, siendo realmente verdadero el caso contrario. Dado que los supuestos fundamentales de Sócrates sobre la naturaleza de la acción voluntaria son de tal suerte que cualquier consideración de una acción dominada por el placer debe ser una consideración de un cierto tipo de elección —una decisión entre un posible desarrollo de la acción y otro distinto— entonces (una vez hecha la identificación hedonista entre placer y bien) la naturaleza esencial de la elección con que se enfrenta el agente al obrar es qué placer elegir. En tal construcción, elegir el placer mayor es un éxito, no un ejemplo de entrega a sí mismo; elegir el peor de los dos placeres debido a que uno está inmerso y entretenido por este placer particular es un caso de error (uno elige el bien menor porque no ha conseguido descubrir el otro, el mayor). Sócrates pretende con su argumento eliminar la posibilidad de que uno pueda actuar sin fuerza de voluntad o bajo un impulso avasallador. Lo que ha ocurrido es que ha asentado la

discusión sobre la base de un modelo de acción que excluye, tácitamente y a priori, la posibilidad de que parezca estar argumentando en contra.

La promesa que hizo personalmente Protágoras de enseñar la virtud parece algo hueco al final del diálogo: sólo puede enseñar la virtud si la virtud es conocimiento y si posee el conocimiento que es la esencia de la virtud, pero el relativismo de Protágoras excluye la posibilidad de que sea capaz de hacer la afirmación de que posee dicho conocimiento en un grado superior que cualquier otra persona que pretenda disputarlo con él. Sin duda, sería poco recomendable para un joven poner su alma en manos de Protágoras y esperar aprender de él la virtud.

5. Filósofo y antifilósofo: el orador

Gorgias de Leontinos fue un famoso orador y profesor: llegó a Atenas como embajador de Leontinos en el año 427 a. C. y conquistó dos cosas: la admiración de la Asamblea por el estilo de sus discursos y su voto en apoyo de la alianza de Leontinos contra Siracusa. Gorgias viajó mucho y vivió una vida muy dilatada. Practicaba y enseñaba una oratoria de estilo rico y sublime, adornada con un afectado vocabulario poético y un flujo constante de figuras de dicción. De modo sorprendente, era un orador que repentizaba a la perfección, absolutamente capaz de mantener su más elevado estilo cuando hablaba sin un texto preparado. Al igual que otros representantes de las artes oratorias se especializó en hacer exhibiciones de sus habilidades gracias a un repertorio de obras. Escribió y publicó algunos de sus discursos, cuyo estilo ejerció una poderosa influencia sobre sus contemporáneos, aunque más tarde cayó en desgracia.

Entre los discípulos y seguidores de Gorgias estuvieron Menón, que es el protagonista del diálogo platónico que lleva su nombre, y el orador y profesor Isócrates, contemporáneo de Platón —quizá algo más viejo— que fue el fundador de una institución de enseñanza superior cuyo *curriculum* básico incluía la transmisión de los valores éticos tradicionales y el estudio académico y práctico de la literatura. Tampoco Gorgias reclamó para sí el título de maestro de virtud: enseñaba las destrezas de la retórica, desarrollando en sus estudiantes las técnicas de persuadir y convencer a su audiencia, y los animaba a adquirir la misma capacidad por la que era él famoso, es decir, el poder responder las preguntas de sus oyentes con confianza y dominio de la situación. Parece que enseñaba a sus alumnos haciéndoles aprender de memoria algunos discursos, así como dándoles consejos e indicaciones de cómo influir sobre el auditorio. En el *Gorgias* aparece en compañía de Polo, un joven orador y escritor, y de Calicles, su anfitrión en Atenas, un joven y ambicioso aristócrata, como representante de las promesas educativas y las pretensiones de la retórica.

Gorgias se nos presenta con la promesa de enseñar:

> El poder persuadir mediante el discurso a los jueces de un tribunal, al Consejo en su consistorio, a los miembros de la Asamblea y, en fin, a quienes se hallen presentes en cualquier reunión ciudadana. Con este poder serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y el comerciante terminará ganando dinero... para ti, capaz como eres de hablar y convencer a las masas (452 e).

Ofrece un entrenamiento en retórica como la vía principal para el poder y la influencia. Tal programa difícilmente podía dejar de tener clientes en la Atenas de su tiempo o de tiempos de Platón.

Sócrates presiona a Gorgias para que le clarifique con exactitud qué es la retórica: le señala que la capacidad de

persuadir no es un feudo propio sólo del *rhetor*, sino que también el profesor busca la persuasión. Le pregunta a Gorgias (454 a) «¿de qué clase de persuasión es técnica la retórica, y persuasión sobre qué cosas?» Gorgias le contesta: «Del tipo de persuasión que se da en los tribunales de justicia y otras reuniones, como antes dije, así como sobre qué cosas son justas y cuáles injustas.»

Ahora Sócrates pone de manifiesto el fuerte contraste que hay entre las dos maneras en que podemos ser persuadidos de algo: en un caso podemos llegar a conocer si una cosa es verdad porque la hemos estudiado; en otro caso, porque podemos ser convencidos para creer que algo es verdad.

La distinción que Sócrates hace es ciertamente importante, pero no simple. La afirmación «G cree que *p* es verdad» no implica que *p* sea realmente verdad; sin embargo, la afirmación «G sabe que *p* es verdad» implica que *p* es verdad. Es posible creer que una proposición falsa sea verdadera, pero no es posible saber que una sea verdad; por supuesto, es posible creer que uno conoce una proposición cuando dicha proposición no es de hecho verdadera, «G sabe que *p* es verdad» implica que *p* es verdad, pero «G afirma que sabe que *p* es verdad» no implica que *p* sea verdad. El conocimiento puede ser infalible; la pretensión del conocimiento no lo es.

El punto crucial de la distinción de Sócrates se hace visible cuando presiona a Gorgias para que le diga cuál de estas dos formas de persuasión es la retórica: «¿Deberemos, pues, admitir dos formas de persuasión, una que ocasiona creencia en algo sin conocimiento, y otra que ocasiona conocimiento?

—Ciertamente.

—Por tanto, ¿cuál de estas dos clases de persuasión sobre las cosas justas e injustas ejecuta la retórica en los

tribunales y otras reuniones, la que produce creencia sin conocimiento, o la que produce conocimiento?

—Es evidente que aquélla de la que se origina una creencia.

—Por tanto, parece que la retórica es autora de una persuasión que conduce a una creencia, pero que no enseña sobre lo justo y lo injusto.

No son los arquitectos quienes ejecutan la construcción de los muros de la ciudad de Atenas; Temístocles y Pericles lo hacen gracias a su capacidad para influir sobre la Asamblea. El orador, argumenta Gorgias, es un hombre de un poder inmenso; posee una destreza en el enfrentamiento verbal que equivale a que quien practica otras destrezas no puede oponérsele si se enfrentan en una competición para obtener el apoyo de la Asamblea. Su habilidad en la competición puede, por supuesto, ser usada para lo bueno o para lo malo, tal y como Gorgias fácilmente admite. Lo mismo ocurre en verdad con cualquier otra habilidad combativa. Y al igual que no culpamos a las artes marciales ni al instructor que las enseña por la mala conducta de un luchador bien entrenado que ataque a sus padres, del mismo modo no debemos culpar al arte de la retórica ni al *rhetor* que la enseña por las faltas de un orador que use estas habilidades para un objetivo injusto.

El *rhetor* puede convencer al pueblo dado, por supuesto, que ellos no son personas expertas en los asuntos que se discuten. La retórica trabaja con el ignorante. Para que el *rhetor* sea eficaz en convencernos a nosotros de algo, no es necesario que posea un sólido conocimiento del tema; lo que necesita es poseer la capacidad de hablar con autoridad y persuasivamente, de suerte que parezca que sabe de aquello de lo que habla.

En respuesta a la pregunta de Polo, Sócrates deja de lado el cortés comedimiento de que ha hecho gala en su

debate con Gorgias y deja sentado de manera terminante qué piensa él sobre la retórica. No es un arte ni una ciencia *(techne)* en absoluto. Es simplemente una maña. La compara también a la cocina, que, según él, es una especie de imitación del arte de la medicina, siendo en sí misma no otra cosa más que una treta para excitar y agradar, una manera de practicar un aspecto de la técnica de la adulación.

—De acuerdo con lo que yo he dicho, la retórica es una imagen falsa de un aspecto de la política.

—¿Qué? ¿Sostienes, entonces, que es algo correcto o algo vil?

—Personalmente para mí, algo vil, porque considero viles las cosas malas (463 d).

Sócrates establece una analogía: hay dos artes que contribuyen a nuestro bienestar corporal, el arte de la gimnasia nos mantiene en forma, el arte de la medicina nos proporciona remedios para recuperar la salud cuando estamos enfermos; la cosmética es la imagen espuria de la gimnasia (es una práctica que da la impresión de buena salud), y la cocina es una imagen espuria del arte de la medicina (en vez de procurarnos lo que nuestros cuerpos necesitan para recuperar la salud, la cocina estimula y gratifica nuestros apetitos y gustos). Dos artes sirven a las necesidades de nuestras almas, la legislación y la justicia; la sofística es la falsa imagen de la legislación, la retórica la falsa imagen de la justicia. Las imágenes espurias consiguen su poder a causa de la ignorancia de la gente.

Sócrates se enfrenta a Gorgias como el maestro-amigo que usa el método de preguntas sistemáticas para llevar a sus socios desde unos supuestos mal fundados a reconocer la ignorancia que puede ser el punto de partida para aprender; a Gorgias, en tanto que *rhetor* y maestro de retórica se le hace aparecer como a alguien que explota la

ignorancia y los prejuicios incuestionados. A pesar de que el retrato de Gorgias es en sí mismo benévolo, no hay duda de que Platón le está pasando factura por la arrogancia y el egoísmo de sus socios Polo y Calicles. El estilo cortante de sus argumentos, el desprecio por el austero, reflexivo y autocrítico ideal filosófico que encarna Sócrates, su devoción al poder como valor y a la capacidad de controlar las acciones de otros como fin, todo ello fluye directamente de los valores implícitos en la posición de Gorgias.

El diálogo continúa con la enorme diferencia que les enfrenta y sus irreconciliables ideales de vida. Platón representa el ideal de vida filosófico como búsqueda rigurosa de la verdad: el filósofo busca conocer la realidad; disfruta al descubrir su propia ignorancia, ya que la ignorancia es mejor que el error y el engaño, y reconocer la ignorancia es el punto de partida para aprender. No teme otra cosa que la falta de conocimiento; la posesión del conocimiento es la única llave de la excelencia, ya que el conocimiento y la virtud son la misma cosa; valora la dirección e instrucción de las buenas leyes y, si por error comete alguna acción mala, ve el castigo como una forma de terapia, y prefiere el castigo al peligro de continuar obrando mal sin que le corrijan. Calicles se burla de la devoción de Sócrates por la filosofía. La filosofía —dice— es buena para los niños; un hombre adulto deberá apartar a un lado estas cosas de niños y atender otros objetivos más propios de adultos, como los negocios públicos y el progreso en la vida ciudadana. El hombre superior se libera a sí mismo de las ataduras de la ley, una simple colección de convencionalismos que, en una sociedad democrática, restringe su libertad de acción en interés de la mayoría; en cambio, él sigue la ley natural, buscando la felicidad en satisfacer todos sus deseos y necesidades. No se da por satisfecho

con un reparto meramente igualitario de los bienes de que disponemos; busca —y es lo correcto bajo su punto de vista— el lote mayor, al que tiene derecho por naturaleza, y que es el que más adecuadamente sirve para procurar su felicidad.

El contraste que hace Calicles entre la naturaleza *(physis)* y convención *(nomos)* reproduce un tema familiar y pleno de sentido en los debates intelectuales de los sofistas y del ambiente de su época, un tema que posee notables aspectos políticos. Las investigaciones de la filosofía en pos del fundamento último de los valores humanos y de las estructuras sociales y políticas proporcionaban unas armas ideológicas ya preparadas para ser usadas por las diversas facciones políticas y grupos de intereses, en contra los unos de los otros. Según los argumentos que aquí utiliza Calicles (y los buenos ejemplos de Trasímaco en la *República*), las exigencias de la naturaleza pueden presentarse como un apuntalamiento ideológico de una ética egoísta ansiosa de poder, una ética que intenta frecuentemente describirse a sí misma como el clásico sistema de valores aristocrático y que, en realidad, encarna las aspiraciones de una mentalidad oligárquica con una cristalina conciencia de sus propios intereses de clase. Las exigencias del *nomos*, por el contrario, tienden a asociarse con la posición ideológicamente más igualitaria de los pensadores políticos democráticos (un igualitarismo, por supuesto, dentro de los límites del pensamiento democrático de la Grecia clásica) que se entronca con las libertades e intereses de una ciudadanía cuya libertad y derechos estaban siempre e inevitablemente asentados en un primer plano frente a la falta de derechos y libertades de una enorme población esclava y los limitados privilegios otorgados a los extranjeros residentes. No es posible, sin embargo, alinear a los pensadores partidarios de la *physis* y del

nomos en dos grupos cuyos miembros compartan, en cada grupo, puntos de vista homogéneos en ética y política. Protágoras, por ejemplo, hace un empleo abundante del concepto de convención, llevándolo mucho más allá de los límites de la interpretación filosófica de los valores humanos y sociales, y argumenta que es gracias a esa convención por lo que las cosas poseen incluso las cualidades sensibles que nosotros les atribuimos.

El fundamento último de los valores y de los conceptos de valor no se encuentra en el *Gorgias* tratado *in extenso,* y el hecho de que en él, al igual que en su confrontación con Trasímaco en la *República,* Sócrates aparezca como oponente de un partidario de la *physis* no debe conducirnos a la simplista conclusión de que Sócrates acepta por ello el *nomos* como fundamento suficiente de los valores. En el *Protágoras* se opone por igual al principal defensor de la postura pro *nomos.*

El ideal de vida que defienden tanto Calicles como Polo es el del tirano, el hombre que merced a sus capacidades puede hacerse con el poder y mantenerlo; que encuentra su felicidad en la satisfacción de sus propias necesidades y apetencias, y que hace a otros cumplir sus deseos sin correr riesgo por ello. En cambio, Sócrates considera a un hombre tal digno de lástima más que de admiración: para él el objetivo no está en conseguir la total satisfacción en una vida en la que uno tiene la libertad y el poder de hacer exactamente lo que uno quiere; es preciso encontrar primero qué deseos merecen la pena. Argumenta incluso (466 e) que si, como piensa Polo, el poder es un bien, la persona que es capaz de hacer absolutamente su capricho puede ser con toda razón considerada, en un cierto sentido y totalmente en serio, carente de poder: «En efecto, yo afirmo, Polo, que el *rhetor* y el tirano tienen poquísimo poder en

la *polis:* no hacen virtualmente nada de lo que quieren, sólo hacen lo que piensan que es lo mejor.» Una libertad que autoriza a cometer injusticia es para Sócrates una libertad incapaz. Obrar injustamente —proclama— es peor que sufrir injusticia.

La educación y una conducta superior son la fuente de la felicidad: la injusticia daña a quien la perpetra más que a su víctima; lo peor que puede ocurrirnos es obrar injustamente y escapar al castigo que necesitamos como cura y correctivo. Un tirano mal educado sería, asi, el ser más desgraciado, pues estando autorizado por su posición a hacer lo que desee, es también suficientemente poderoso para estar más allá de todo temor al castigo: para Sócrates ese tal se encuentra bajo el flaco favor de su propia ignorancia.

El *rhetor,* el sofista, y el tirano emergen en el *Gorgias* como tres modelos del anti-filósofo.

La búsqueda resuelta y autocrítica de la verdad por parte del filósofo puede encontrar sus frutos en la posesión genuina y verificable del conocimiento de los valores humanos, sociales y políticos, y al menos, la aplicación del método socrático de preguntas sistemáticas (que es la imagen canónica del filósofo ideal para Platón) pone de manifiesto cómo el error, el engaño, y la opinión falsamente fundada pueden depurarse por la terapéutica de la comprobación-destructora, dejando que la mente descubra su propia ignorancia y se abra a la investigación.

El sofista, incluso un sofista de la talla de Protágoras, no posee el conocimiento que pueda validar su pretensión de ofrecer una educación de excelencia; a juicio de Platón, es incapaz incluso de reconocer hasta qué punto todo lo que puede ofrecer es una opinión carente de bases, meras conjeturas sobre la verdad no apoyadas en ningún método válido, a pesar de que dicho método se

encuentre muy al alcance de la mano en la técnica de pregunta-enfrentamiento que sus pupilos aprenden. El lamentable resultado del programa educativo del sofista se encarna en Eutidemo, una persona adiestrada en los ritos del combate verbal meramente formal, muy capaz de impresionar a un auditorio ingenuo por sus habilidades para refutar y dejar atónito al adversario, pero que no posee en sí mismo ni una pizca de verdadero conocimiento y, dada la autocomplacencia que siente a partir de sus éxitos en derrotar a los demás, se encuentra por completo falto de motivación para buscarlo. En el mejor de los casos, el sofista es para Platón una triste figura que vende vacuas apariencias de un conocimiento que no posee, un charlatán incapaz de reconocer su propia charlatanería; en el peor de los casos se trata de una figura profundamente siniestra que corroe el cuerpo político con sus teorías, interesadas pero faltas de fundamento, y la agilidad argumentativa que vende como virtud cívica.

Se nos presenta al *rhetor* como merecedor del mismo desprecio. Practicar y enseñar las habilidades de la persuasión sin atender a la verdad y el empleo de esas habilidades para subvertir la actividad de la Asamblea y de los tribunales de justicia persiguiendo fines personales es, a juicio de Platón, la antítesis radical de la obligación política y social del filósofo. Platón sigue al Sócrates histórico al defender que las decisiones políticas deben basarse en un conocimiento experto, y no dejarse al capricho del voto.

El *Critón*, en el que Sócrates, encarcelado y bajo sentencia de muerte, rehúsa cooperar con el plan para huir que su amigo Critón ha organizado, constituye en su mayor parte un alegato en el sentido de que es una obligación cívica someterse al imperio de la ley, un argumento que gana mayor poder y fuerza en boca de

Sócrates, quien mientras está así argumentando aguarda su propia ejecución por causa de una sentencia injusta e irracional aprobada sobre la base de un veredicto falso a cargo de un tribunal injusto. El Sócrates del *Critón* y del *Fedón,* obediente a la ley incluso cuando ésta le trata a él injustamente, y feliz al encarar una muerte que acepta con libertad, representa el modelo de la deuda política y social del filósofo, que es totalmente irreconciliable y diametralmente opuesta a la imagen de quien persuade al tribunal por su propio interés y evita el castigo, imagen e ideales que representa Polo en el *Gorgias.*

Se nos presenta al sofista como antítesis del filósofo en cuanto educador y teorizador, y al *rhetor* como su antítesis en cuanto ciudadano en la Asamblea y ante los tribunales: al tirano, a quien Polo y Calicles defienden como imagen ideal de vida, Platón lo representa como el modelo más perfecto del anti-filósofo. El tirano, según nos los presentan Polo y Calicles, es el hombre cuya posición de poder le permite actuar exactamente como quiere, imponer su voluntad sobre los demás, y escapar al castigo y la recompensa que sus actos merecerían si fuera un simple ciudadano. Calicles desarrolla el retrato en contraste directo con lo que Sócrates dice (491 d) que es el punto de vista corriente, que uno debería ser «moderado, dueño de sí mismo, capaz de controlar sus propias apetencias y deseos». Según Calicles, la cosa más de acuerdo con la naturaleza es que uno pueda desarrollar los propios apetitos y deseos sin limitación y conseguir el poder de satisfacerlos. La moderación y el autocontrol son cosas ajenas al hombre superior por naturaleza. La idea de que hay algo vergonzoso en la ausencia de represión es un disparate. Aquí encontramos dos ideales radicalmente opuestos: el tirano busca mandar sobre los demás, de suerte que busca su propia felicidad en satisfacer sus propios deseos y apetitos, libre

del temor al castigo o a la recompensa; el filósofo, en cambio, busca alcanzar el autodominio y adquirir el conocimiento; en caso de que lo consiga (a juicio de Platón), le pertrechará para servir a sus compañeros como auténtico educador y servir al Estado como fuente de sabios consejos; en realidad, sería el único suficientemente equipado para ejercer el poder político del que tan mal uso hace el tirano en su propio provecho.

En cuanto que el *Gorgias* es, en cierta medida, al menos un escrito contra las pretensiones de los *rhetores* de proporcionar educación a los ciudadanos, debe admitirse que en tanto que la concepción educativa en cuestión es la que propone Gorgias, el planteamiento que propone Sócrates será difícil de rebatir. En cambio, en la medida en que los argumentos del diálogo se dirigen a demostrar que la retórica como tal está desprovista de valor, resultan menos convincentes. Ciertamente, Platón vuelve a discutir sobre la retórica en el *Fedro* y parece modificar su posición muy considerablemente, al dar mayor importancia a la necesidad que tiene el *rhetor* de poseer un conocimiento válido sobre el asunto de su discurso, a menos que quiera hacer el ridículo; también necesita conocimiento con vistas a engañar eficazmente a su auditorio. El poder de la retórica —argumenta Sócrates— es tanto mayor sobre asuntos en los que el pueblo está en desacuerdo; en asuntos sobre los que hay acuerdo general el poder de la retórica es menor. Del mismo modo, encontramos en el *Fedro* algunas indicaciones de que el *rhetor* necesita poseer conocimientos de cómo construir un discurso, «igual que un ser vivo con su propio cuerpo» (264 c), de suerte que esté ordenado, formado y configurado de tal guisa que todas sus partes se mantengan en una adecuada relación con las demás y con la totalidad del discurso.

Hemos de decir que en el *Fedro* los argumentos que

Platón pone en boca de Sócrates sugieren que, a pesar de lo que dijo en el *Gorgias*, puede existir un arte *(techne)* de la retórica. Parece incluso conducirnos a la sorprendente conclusión de que si el *rhetor* desea enseñar su arte, ello es por tanto posible, pero que con vistas a hacerlo necesita ser un filósofo: necesita comprender la psicología humana y ser capaz de poner en conexión los diversos tipos de discurso con los diversos tipos de personas susceptibles de ser persuadidas por las diferentes formas de discurso; necesita conocer la verdad sobre los temas que habitualmente tratan los oradores: la naturaleza de la justicia, la bondad, la belleza y la naturaleza de los valores políticos. Un orador o escritor que posea tal conocimiento merece, afirma Sócrates, llamarse filósofo.

> Mientras un hombre no conozca la verdad sobre cada una de las cosas sobre las que habla o escribe, no sea capaz de definir cada una individualmente, y una vez que la haya definido sepa dividirla en clases hasta que no sea posible dividirlas más, y comprenda igualmente la naturaleza del alma, discerniendo las modalidades del discurso que se adaptan a las distintas naturalezas, organice y adorne lo que dice de tal manera que dirija discursos abigarrados y elegantemente estructurados a unas almas que también son abigarradas, y simples a las que son simples, mientras no haya ejecutado todo esto no poseerá la capacidad de explotar el arte de la palabra (en la medida en que está en la naturaleza de las manifestaciones ser gobernado por un arte) sea con vistas a enseñar o con vistas a persuadir... (*Fedro*, 277 b-c).

La *Retórica* de Aristóteles nos sugiere las conclusiones de los argumentos de Sócrates en el *Fedro*, presentándonoslo como un manual técnico de arte retórica que enseña cómo persuadir de la verdad a un oyente por medio de discursos y argumentos construidos y presentados con una habilidad basada en una correcta comprensión de la psicología humana.

6. Aprendizaje y reminiscencia: el *Menón*

Un hito significativo en el desarrollo del pensamiento de Platón fue su encuentro con la viva tradición de la filosofía pitagórica. Durante su visita a Siracusa, Platón entró en contacto con Arquitas de Tarento, un distinguido representante de la escuela pitagórica. Arquitas era un diestro matemático, interesado en el análisis matemático de la naturaleza de la música. También era una figura política importante en su propia ciudad. Su amistad pudo ser un factor destacado para desarrollar en Platón su interés por la filosofía pitagórica. La influencia del pensamiento pitagórico sobre Platón está más allá de toda duda: aparte la evidencia inmediata de numerosos pasajes de sus diálogos, poseemos el testimonio explícito de Aristóteles.

Los cambios operados bajo la influencia del pitagorismo se evidencian con toda claridad en el *Menón.* Este diálogo retoma nuevamente el tema de si la virtud es enseñable. Menón abre el diálogo (70 a) con una pregun-

ta: «¿Podrías decirme, Sócrates, si la virtud puede aprenderse, o si es algo que no puede aprenderse sino que se adquiere por la práctica? ¿O es algo que no se aprende ni por la práctica ni por la enseñanza, sino que existe por naturaleza en el hombre o de alguna otra manera?»

La manera de argumentar y los contenidos de los argumentos en las páginas iniciales del diálogo nos resultan familiares. Menón defiende en un principio el punto de vista de que la virtud es una cosa para el hombre («ser equitativo en la tarea de tratar los asuntos públicos, y tratarlos de tal manera que beneficiemos a nuestros amigos y dañemos a nuestros enemigos, teniendo cuidado de evitar dañarnos a nosotros mismos»), otra cosa distinta para las mujeres («ser buena administradora de la casa, defensora de la propiedad familiar, y ser obediente al marido»), otra cosa distinta para los jóvenes, otra distinta para las jóvenes, una cosa para los hombres libres, y otra para los esclavos. Sócrates rápidamente le mina el intento. Le pregunta cuál es el *eidos,* la forma o el carácter que comparten todas estas clases de virtud, lo que hace que la virtud sea virtud. Tras una cierta discusión, Menón identifica este carácter básico de la virtud como una «capacidad para gobernar a los seres humanos». Este intento de definición no conduce a nada. Sócrates elabora unas analogías científicas para dejar claro qué clase de fórmula es una definición, la que muestra cómo una pluralidad se encierra en una unidad. Menón intenta una segunda definición: la virtud es «el deseo de cosas correctas y la capacidad de lograrlas». Esta definición también se ve sometida al habitual tipo de preguntas por parte de Sócrates, y también se ve derrumbada.

Antes de toparme contigo, Sócrates, había oído decir que eras una persona desconcertante que crea el desconcierto también en los demás.

Y en verdad que ahora encuentro sencillamente que me has encantado con ensalmos y sortilegios que me reducen a mi propio desconcierto. Y si se me permite la broma, te compararía, en vista de tu aspecto y por otras razones, al pez torpedo; si alguien se acerca a él y lo toca, se paraliza. Esto es más o menos lo que tú has hecho conmigo. De verdad que siento mi mente y mi boca completamente paralizados, y no puedo darte una respuesta. Y eso que en multitud de ocasiones he sostenido larguísimas disertaciones ante un auditorio inmenso sobre el tema de la virtud, ¡y lo he hecho bien, según creo! Pero ahora me siento incapaz incluso de decir qué es ella (80 a-b).

Sócrates contesta:

Si el torpedo queda paralizado también él cuando causa la paralización a otros, entonces sí que acepto por mi parte la comparación: pero en caso contrario, no. No se trata de que yo posea la certeza en mi mismo y por ello reduzca a los demás al desconcierto; por el contrario, es precisamente porque me hallo en el peor de los desconciertos posibles por lo que induzco a los demás al desconcierto.

Ahora que tanto él como Menón se encuentran en idéntico estado de desconcertante ignorancia, Sócrates le invita a continuar compartiendo la investigación sobre la naturaleza de la virtud. Menón suscita una cuestión de gran importancia:

¿Y cómo vas a buscar algo, Sócrates, cuando no tienes ni idea de qué es ello? ¿Qué clase de cosa desconocida vas a proponerte como objeto de tu investigación? Pues si eres suficientemente afortunado en cruzarte con ello, ¿cómo vas a reconocer algo que te es completamente desconocido? (90 d).

Menón está proponiendo el clásico acertijo sofista: es imposible investigar lo que uno conoce, ya que uno lo conoce y no hay objetivo para la investigación, y también es imposible investigar lo que no se conoce, porque no podemos conocer cuál es el objeto de nuestra investigación. El acertijo apunta a un problema filosófico que requiere una contestación seria. Una pregunta no puede plantearse desde una posición de absoluta igno-

rancia. Una pregunta no es la expresión de una curiosidad sin límites ni algo informe; expresa una cierta ignorancia, pero al mismo tiempo delimita esa ignorancia frente a un fondo de conocimiento explícito o implícito, o frente a una creencia que da forma y significado a la ignorancia que la pregunta expresa. El que interroga espera ser capaz de reconocer si la formulación que se le da es o no una respuesta a la pregunta específica que él o ella han propuesto: no sólo si ocurre o no que sea la respuesta correcta, sino si ello puede considerarse en absoluto una respuesta. El hecho de plantear preguntas presupone la posesión de conocimiento o de creencias: al hacer la pregunta, el que interroga revela no sólo la ignorancia que expresa su pregunta, sino también el conocimiento o creencia que le permite diagnosticar su propia ignorancia y formular su pregunta.

La contestación de Sócrates eleva toda la discusión a un plano diferente: ofrece basándose en la autoridad «de unos hombres y mujeres sabios... ciertos sacerdotes y sacerdotisas» el relato de la inmortalidad del alma y de su reencarnación, un relato que es casi con total seguridad de origen pitagórico.

> Dicen que el alma humana es inmortal: en un determinado momento abandona la vida, que es lo que se llama morir, y en otro momento vuelve a renacer, pero que nunca se somete a aniquilación... y así, dado que el alma es inmortal y ha nacido varias veces ha contemplado todas las cosas que hay (tanto aquí como en el Hades) y no hay nada que no haya aprendido. No es nada extraño, pues que posea la capacidad de recordar todo lo que aprendió con anterioridad sobre la virtud y sobre lo demás. Toda la naturaleza es afín: el alma lo ha aprendido todo: no hay razón, pues, para que al recordar una sola cosa —habiéndola aprendido, según dicen los demás hombres— no sea capaz de encontrar cualquier otra cosa, con tal de que la búsqueda se lleve a cabo de manera decidida y pugnaz. La investigación y el aprendizaje no son más que recuerdo (81 c-d).

Convencer a Menón no es cosa sólo de una fábula piadosa, y Sócrates lleva a cabo a continuación un curioso experimento: somete al joven esclavo de Menón a una serie de preguntas acerca de una figura geométrica sencilla, como resultado de lo cual el joven, a pesar de que no posee conocimientos matemáticos, será capaz de resolver un problema matemático.

En los primeros momentos Sócrates dialoga con él, y el joven propone confiadamente ciertas opiniones que son sometidas por Sócrates a comprobación según su costumbre habitual. El joven comienza a reconocer que está equivocado, y se queda desconcertado. «¿Crees tú, pues, que él habría estado dispuesto a investigar y a aprender algo que creía saber, pero que en realidad no sabía» —pregunta Sócrates a Menón (84 c), «antes de haberse visto conducido à un estado de desconcierto, por haber llegado a reconocer su ignorancia y sentir deseos de saber?»

Sócrates continúa haciendo preguntas de manera tal que atrae la atención del joven hacia algunos aspectos particulares de la figura que está siendo objeto de consideración, de suerte que el muchacho llega a reconocer la relación matemática, básica y elemental, que le hace capaz de solucionar el problema. Dado que el joven —como dice Sócrates— se ha visto motivado por el hecho de descubrir su propia ignorancia y por su desconcierto a investigar la verdad con toda honradez, se deduce de ello que el método de Sócrates parece ser un medio efectivo de hacerle capaz de aprender: su atención se ha sentido atraída hacia ciertos aspectos de la figura geométrica que encarnan concretamente las relaciones que él necesitaba conocer con vistas a la solución del problema. Cuando su atención se ha centrado sobre los aspectos de la figura que son relevantes, Sócrates le interroga de manera que le abre la posibilidad de que

reconozca las relaciones matemáticas que afectan a las diversas partes de la figura. En este momento, el muchacho ya puede formarse opiniones verdaderas en cuanto a las relaciones. «Exactamente ahora esas opiniones resultan activadas en toda su frescura, a la manera de su sueño. Pero cuando cualquiera continúe planteándole esas mismas preguntas en una variedad de formas diferentes, verás que su conocimiento relativo a estos asuntos se hará finalmente tan exacto como el de cualquier otra persona.»

Posteriores pasajes del diálogo terminan por aclarar este estado de cosas: lo que se precisa es que él resuelva el fundamento de las cosas tal como ellas son, y entonces su creencia verdadera se convertirá en conocimiento. El modelo de su proceso de aprendizaje será así:

a) Cuando una falsa opinión se somete a una serie de preguntas efectivas se llega a la refutación de esa falsa opinión.

b) La refutación conduce a la ignorancia y al desconcierto.

c) La ignorancia y el desconcierto conducen al deseo de conocimiento.

d) El deseo de conocimiento conduce a una decidida y persistente investigación.

e) La decidida y persistente investigación conduce a una opinión verdadera.

f) Las preguntas continuadas sobre el fundamento de las opiniones verdaderas de uno mismo conducen al conocimiento.

Este modelo de aprendizaje, que se mueve desde la falsa opinión confiadamente sostenida a través del desconcierto de la ignorancia, hasta llegar a las opiniones correctas y finalmente hasta el conocimiento, marca un

punto de transición en el desarrollo del método de comprensión platónico. Los primeros diálogos han demostrado el poder de las preguntas sistemáticas (cuando son usadas en la manera en que lo hace Sócrates en sus argumentos dialécticos, con seriedad intelectual, y cuando se dirigen directamente a las opiniones que nuestro interlocutor nos propone) para verificar la consistencia y coherencia de tales opiniones. Vemos aquí, al llevar a cabo Sócrates este interrogatorio del joven esclavo, una aplicación del método de preguntas sistemáticas dirigidas no sólo como antes a la comprobación de la consistencia de ciertas opiniones, sino que ahora prosigue desde este punto para descubrir la verdad; no se trata sólo de disipar puntos de vista erróneos y conducir a su interlocutor a que reconozca su propia ignorancia, sino de utilizar ese reconocimiento y el poder de motivación que origina el desconcierto para hacer al interlocutor capaz de discernir la verdad y adquirir una creencia verdadera.

Resulta importante reconocer que el experimento implica que no hay transmisión de información del maestro al discípulo. En el experimento puesto en práctica por Sócrates ha tenido lugar un proceso educativo: el joven ha sido capaz de aprender y se le ha llevado a aprender, pero no se le ha ofrecido información ni instrucción.

Se ha objetado con frecuencia que el experimento carece de valor, puesto que Sócrates ha llevado al joven a su terreno por medio de preguntas inductoras. La objeción está fuera de lugar: las preguntas inductoras también son preguntas. Ocurre que es el muchacho quien hace la serie de juicios fundamentales de los que depende el argumento matemático. Es libre en todo momento de disentir de cualquier paso durante la secuencia de inferencias que Sócrates le propone. A su

vez, al joven se le presentan cada uno de los pasos, a fin de que los acepte o los rechace. En cada situación, es el juicio del muchacho el que autoriza que prosiga el argumento. Ciertamente, sería una buena argumentación decir que la fuerza del experimento no depende en última instancia del recurso a esa manera de hacer preguntas: incluso en el caso de que Sócrates hubiera propuesto al joven una serie de manifestaciones verdaderas sobre las relaciones geométricas realmente existentes entre las diversas partes de la figura en discusión en lugar de hacerle preguntas (a menos que se pensara que el esclavo se iba a creer sencillamente cualquier cosa que Sócrates dijera por el mero hecho de decirlas) deberíamos suponer que él discierne de alguna manera que lo que se le ha dicho es verdad. Lo que Platón está pretendiendo dejar sentado no es sólo que el esclavo ha sido capaz de recordar la verdad gracias a las preguntas de Sócrates, sino una propuesta más fundamental: que todo aprendizaje es una cuestión de recuerdos.

Platón interpreta el experimento y el modelo de aprendizaje que éste descubre como comprobación de que todo lo que nosotros llamamos aprendizaje son, en realidad, recuerdos del conocimiento que el alma adquirió en anteriores existencias. Es posible, sin embargo, tomar el experimento en serio y llegar, como hace Sócrates, a la conclusión de que el muchacho ha aprendido sin haber sido instruido, sin haber recurrido a costosas teorías metafísicas sobre la reencarnación y la reminiscencia como sistema explicativo que dé sentido de lo que ha sucedido. Realmente hay algo paradójico en el modo en que Platón aborda la cuestión. Con el experimento demuestra que una vez que el joven somete sus opiniones al disciplinado método de preguntas de Sócrates, logra hacer efectivas sus capacidades para un aprendizaje activo. En ese momento, sin embargo,

Platón pone en práctica con él un modelo pasivo de conocimiento como percepción de la realidad. Como resultado, Platón pone muy poco énfasis en la actividad del joven cuando interpreta el significado del experimento. En su lugar, atribuye el desarrollo de la comprensión del problema matemático del muchacho a la inferencia de que éste debe poseer ya el conocimiento que en cada nueva ocasión parece demostrar. Por tanto, hay una diferencia considerable entre el recuerdo del conocimiento innato, aunque olvidado, y la activación de capacidades innatas: la conclusión de que el muchacho ha debido de poseer el conocimiento necesario para solucionar el problema, a pesar de no ser consciente de que lo poseía, es tan insatisfactoria como innecesaria.

Una interpretación alternativa del experimento podría subrayar la actividad cognitiva del muchacho, centrándolo en él y en lo que él hace, especialmente en la segunda serie de preguntas, una vez que ha sido motivado por la comprobación de su propia ignorancia. Veríamos a Sócrates señalando las diversas partes de la figura y preguntando sobre las relaciones matemáticas encarnadas en dichas partes a fin de liberar las capacidades innatas del joven para reconocer semejanzas y diferencias, para hacer simples inferencias y para sintetizar, de modo que sea capaz de construir por sí mismo una respuesta adecuada y correcta al problema planteado por Sócrates.

A pesar de que la teoría de la reminiscencia y el modelo de aprendizaje por medio del cual se hace posible el recuerdo son el núcleo y centro del *Menón*, el diálogo se inicia con la discusión de si es o no enseñable la virtud, y es precisamente a este asunto al que regresa Platón en la parte final del diálogo. La respuesta que ahora se nos brinda es que la virtud no tiene maestros, que las pretensiones de los sofistas por enseñar la virtud

son inútiles, que la virtud no se puede enseñar y que, en consecuencia, no es conocimiento. No es infrecuente que algunos hombres den buenas pruebas de virtud en su vida pública, pero algunos de sus hijos se destacan tanto por su ausencia de virtud como son sus padres eminentes por su práctica. No es, por tanto, un mero asunto de dote natural o herencia genética: si fuera natural, no sería adquirible, como sin duda lo es; si fuera un asunto de herencia, de padres virtuosos habría hijos virtuosos. La virtud, concluye Sócrates, es un asunto de correcta opinión: el gobernante que destaca en dirigir los asuntos públicos es como el adivino que destaca en sus predicciones. La virtud es un regalo divino de correcta opinión.

Hasta qué punto hemos de tomar en serio las conclusiones del *Menón* sobre la naturaleza de la virtud es un asunto discutible. Están demasiado cerca las reminiscencias del *Ión* en las últimas páginas del *Menón* para considerar esto una insensatez. Platón disfrutaba con atribuir la inspiración divina a poetas y rapsodas, pero su objetivo al proceder así era el de abatir las pretensiones de aquéllos a que se les considerara en serio como poseedores y maestros de conocimiento. A juicio de Platón, decir de alguien que está inspirado por la divinidad es un cumplido asaz ambiguo: en ocasiones, parece una manera educada de decir que los actos de esa persona pueden parecer impresionantes, pero también que actúa sin un conocimiento real de lo que está haciendo. En tal caso, la inspiración divina así desmitificada es pura suerte.

Es curioso que Platón aún emplee otro brusco contraste en cuanto a las pretensiones de ser inspirado; cuando es Sócrates quien lo reclama, como en el *Fedro,* o cuando cita a un determinado sacerdote o sacerdotisa, se trata de la forma en que Platón envuelve con un aura de

significado religioso algunas de sus más importantes y significativas enseñanzas filosóficas. Cualquier pasaje de los diálogos en los que acude a la inspiración divina requiere la más cuidadosa interpretación. El modelo general parece ser el siguiente: cuando Sócrates explica los logros de otros como productos de divina inspiración, está negando que sean producto de su habilidad, inteligencia, o conocimiento. Cuando el propio Sócrates reclama para sus enseñanzas inspiración divina o cualquier otra fuente religiosa, está añadiendo énfasis a una doctrina propuesta con toda seriedad, aunque no basada (al menos en los textos de Platón) en argumentos adecuados para que pueda sostenerse.

El *Menón* representa un momento de inestabilidad en el desarrollo de las ideas de Platón. Prueba de ello es la desgarbada estructura del diálogo. La respuesta que se nos da a las preguntas sobre la naturaleza y la posibilidad de enseñar la virtud resulta insatisfactoria y nada convincente. La teoría de la reminiscencia representa un intento radical interesante por solventar problemas fundamentales de epistemología, pero los resuelve a un precio costoso: la aceptación global de la doctrina pitagórica de la inmortalidad del alma y de la sucesiva reencarnación; e incluso además de este considerable precio, aún no explica cómo llega el alma, en su supuesta existencia prenatal, a poseer el conocimiento de cuanto recuerda en su vida. La pregunta filosófica central que surge del diálogo es la de cómo tiene lugar el aprendizaje, cómo reconoce o discierne el alumno que una determinada proposición es verdadera. La respuesta que se nos ofrece —que el aprendizaje consiste en recordar lo que ya habíamos aprendido y hemos olvidado— es desesperanzadora e insatisfactoria, ya que la pregunta debe ser formulada en torno a la adquisición original del conocimiento que hemos llegado a poseer. En efecto, todo lo

que Platón ha hecho no ha sido más que trasladar el momento del problema, hacerlo retroceder en la biografía del alumno, del aprendizaje del alumno en el momento presente (que tiene al menos la ventaja de ser accesible a una investigación empírica y posiblemente también a experimentación) a una existencia prenatal que se nos propone no en virtud de una secuencia de argumentos racionales, sino en un argumento de autoridad no sometido a examen, de «sacerdotes y sacerdotisas» bajo cuyo disfraz podemos con toda razón imaginar que se ocultan las enseñanzas del pitagorismo. Además, en este punto no se nos ofrece ninguna explicación de la naturaleza de los objetos de conocimiento. Dada la importancia fundamental de las matemáticas en la filosofía pitagórica, resulta interesante que el ejemplo que Platón nos presenta use razonamientos matemáticos, y que dependa del Teorema de Pitágoras para su solución formal. Pero no extrae ninguna conclusión en cuanto a la relativa capacidad cognoscitiva de las verdades matemáticas en comparación con otras cualesquiera. Lo que, en cambio, podemos sin duda deducir de la naturaleza del experimento es que Platón afirma que las verdades matemáticas son una parte del conocimiento obtenido en una existencia anterior, y que son capaces de ser recordadas en esta vida.

El diálogo no ofrece sugerencias acerca de cómo se supone que vamos a recuperar el conocimiento que hayamos perdido. El método de preguntas socrático ha permitido al joven esclavo reunir una serie de verdades matemáticas; pero no hay nada que sugiera cómo o por qué pudo haber llegado él a recuperar el conocimiento que perdió antes de que le plantearan esas preguntas.

El *Menón* apunta más allá de sí mismo; representa un estadio en la actividad filosófica de Platón en el que los intentos de construcción teórica que ha sido capaz de

presentar plantean más preguntas de las que pueden contestar. Proporciona un arma poderosa contra cualquier intento de generar una interpretación estática de Platón, y marca la transición entre una y otra de las grandes etapas de su investigación filosófica.

7. Preparación del alma para la muerte: el *Fedón*

El *Fedón* se propone reproducir la conversación mantenida entre Sócrates y sus amigos en la celda de condenados a muerte durante las postreras horas de su vida. Unos comentaristas de la talla de Burnet y Taylor han defendido con toda energía que resulta inconcebible que Platón haya podido desviarse lo más mínimo de la verdad al describir la muerte de Sócrates. El argumento, sin embargo, es anacrónico: hay infinidad de ejemplos en las convenciones literarias de época de Platón en los que se acepta por completo un tratamiento imaginario de determinadas ocasiones solemnes. Además, Platón tiene buen cuidado en indicar al lector que él se encontraba personalmente ausente de la escena. El objetivo y la función literaria del diálogo no es sólo recordar cómo murió Sócrates. Sin duda, el diálogo transmite bien la atmósfera de la celda de Sócrates: su esposa en un estado de aflicción descontrolado, sus amigos y discípulos reunidos para compartir sus últimos momentos, el pro-

pio maestro, digno y sereno, tratando con ellos sobre las últimas preguntas acerca de la vida y la muerte. Los detalles de la conversación son otro asunto. Sócrates era un hombre profundamente religioso, y no hay razón para creer que no aceptara la creencia en la inmortalidad que defiende el Sócrates de Platón, pero no hay necesidad de atribuirle la serie de argumentos con los que el Sócrates de Platón intenta establecer esta creencia. Del mismo modo, Sócrates, sin duda, buscaba definiciones universales, y formulaba preguntas sobre la naturaleza última de la virtud, la belleza, etc. Bien pudo haber preguntado en alguna ocasión «¿Cuál es el *eidos* [forma, configuración] de la belleza en sí misma?» o «¿Cuál es la *idea* [forma, modelo, estilo, idea] de la virtud?», pero existe la mejor de las pruebas en un relato de Aristóteles en el sentido de que Sócrates jamás sostuvo que el *eidos* o *idea* fuera una realidad trascendente según defiende el Sócrates platónico en el *Fedón*. La estructura del *Fedón* es importante. El diálogo no es una mera biografía o una simple historia, sino que su estructura añade un inmenso peso a los argumentos que el diálogo contiene. El testimonio de Sócrates a punto de morir subraya las teorías filosóficas que Platón presenta en el diálogo. Platón no podría dar un énfasis mayor a los argumentos presentados en el *Fedón* que los que le proporciona el hecho de colocar a Sócrates en la celda de condenados a muerte. A lo largo del diálogo, Sócrates se aparta de su habitual papel de interrogador, y en varias ocasiones habla largo y tendido, argumentando en favor de puntos de vista que, independientemente del grado de asentimiento que hubiera podido compartir con ellos el Sócrates histórico, representan sin duda un estadio en el desarrollo filosófico de Platón que marca un progreso en relación con las posiciones que se nos presentan en el *Menón*. Platón emplea los discursos de Sócrates inmedia-

tamente antes de ser ejecutado con vistas a reclamar su definitivo derecho a suceder a Sócrates: es la doctrina de Platón la que Sócrates se ve obligado a emplear como su último legado filosófico.

La discusión en el *Fedón* se centra sobre el tema genérico de la muerte. Sócrates envía al filósofo Eveno un sorprendente mensaje:

Dile que si es un hombre sabio, me siga cuanto antes. Me parece que yo voy a emprender hoy mismo mi partida, porque así lo ha querido Atenas.

—¿Qué clase de consejo le vas a dar a Eveno, Sócrates?, preguntó Simmias. Muchas veces me he topado con ese hombre, y difícilmente imagino, por lo que yo sé, que vaya a querer seguir tu consejo.

—Pero —dijo—, ¿no es filósofo Eveno?

—Sí —dijo Simmias.

—Bien, entonces Eveno se mostrará dispuesto a ello, al igual que lo haría cualquier hombre que muestre por la actividad filosófica un interés digno de ella. Por supuesto que no se suicidará ya que, según dicen, eso es algo prohibido (61 c).

Tras una breve discusión sobre por qué está prohibido el suicidio, Sócrates comienza a explicar (64 a) por qué un filósofo debiera desear que llegue la muerte: «Otras gentes no parecen darse cuenta de que quienes se entregan a la filosofía en el recto sentido de la palabra están realmente trabajando para prepararse a sí mismos a morir y a estar muertos.»

El auténtico filósofo, declara Sócrates, lucha por liberarse a sí mismo de las ataduras de los placeres de la carne. Lucha por separar el cuerpo del alma: por purificar su mente de las influencias perturbadoras del placer y del dolor, porque si la realidad y la verdad pueden llegar a ser conocidas, lo serán sólo a través del conocimiento puro. El filósofo busca el conocimiento de la verdad absoluta, de la belleza absoluta, de la bondad absoluta. Y éstos no se encuentran en el mundo de la

experiencia sensible; el filósofo debe buscarlos mediante la razón pura que no esté contaminada con los sentidos. De ello se deduce que el cuerpo es un obstáculo para la filosofía: las necesidades del cuerpo y sus flaquezas nos distraen, el placer y el dolor ejercen una influencia obsesiva sobre nosotros que deforman nuestra percepción de la realidad. El filósofo necesita continuamente evitar cualquier vinculación innecesaria con las cosas del cuerpo, con vistas a alcanzar el grado de purificación (*katharsis*) necesario para posibilitarle llegar al conocimiento de la verdad.

¿Cuándo alcanza el alma la verdad? Cuando emprende una investigación tal que involucra al cuerpo se verá conducida manifiestamente por él al error.

—Es cierto lo que dices.

—¿Será mediante el pensamiento —si ello le es posible de alguna manera— como obtendrá una clara visión de la realidad?

—Sí.

—Y pensará tanto mejor cuando esté libre de tales distracciones como son el oído, la vista, el dolor y el placer; cuando diga adiós al cuerpo y, en la medida de lo posible, se aparte lejos de él, evitando en cuanto pueda todo contacto, toda asociación con el cuerpo para alcanzar así la realidad.

El cuerpo es un obstáculo para alcanzar el conocimiento. Es algo más que eso: es la raíz de todo mal.

Todo esto —dijo— hará que los que practican con seriedad la filosofía se vean abocados a una creencia como la siguiente: «Parece haber un atajo que nos lleve a esta conclusión en nuestra búsqueda intelectual: mientras poseamos un cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, nunca alcanzaremos plenamente el objeto de nuestro deseo. El objeto que deseamos es la verdad. La necesaria alimentación del cuerpo nos procura un sinfín de preocupaciones. Y si cae enfermo, nos resulta un obstáculo en nuestro intento de alcanzar la verdad. El cuerpo nos llena de deseos, apetencias, temores y toda suerte de fantasías y locuras, con el resultado de que efectivamente pone fin a todos nuestros pensamientos sobre cualquier cosa. El

cuerpo y sus deseos son la causa de guerras, insurrecciones y batallas: todas las guerras han surgido por la adquisición de riquezas, y es el cuerpo quien nos impele a buscar las riquezas; somos unos esclavos a su servicio. Engolfados en tales preocupaciones, no tenemos tiempo para la filosofía. Y lo peor de todo es que si tenemos la suerte de conseguir que nos quede algún tiempo libre para dedicarlo a algún tipo de investigación, el cuerpo nos interrumpe constantemente en nuestras investigaciones, molestándonos con inoportunas distracciones, impidiendo que obtengamos una clara visión de la verdad. Realmente, debemos tener bien claro que si hemos de conseguir un conocimiento exacto de cualquier cosa, debemos liberarnos del cuerpo y contemplar las cosas sólo con el alma» (66, b-d).

La conclusión que uno puede extraer de este argumento, que debió de parecer tan extraordinario a los contemporáneos de Platón como lo es, sin duda, para un lector moderno es que, como señala Sócrates, no hay esperanza de que podamos alcanzar el conocimiento de ninguna cosa mientras no nos hayamos desembarazado del cuerpo mediante la muerte. Si buscamos en serio la verdad, debemos comprometernos durante toda nuestra vida en un determinado proceso de purificación *(katharsis)* de toda vinculación con el cuerpo. Esta noción de *katharsis* se basa en ciertas ideas pitagóricas. La escuela pitagórica practicaba la purificación del cuerpo mediante la medicina, y la del alma mediante la «música» *(mousike)* hasta llegar a alcanzar la contemplación del orden último de las cosas. Anteriormente, Sócrates, en el *Fedón,* ya nos había hablado de que una voz divina le había llamado para que se dedicara a la práctica de la música, y de cómo él interpretaba que con ello se estaba refiriendo a la filosofía, «ya que la filosofía es la música suprema». La palabra «música» tiene aquí una significación extremadamente amplia; se refiere a todas las artes que pertenecen a la esfera de las Musas. Sócrates, en tanto que filósofo, se ha preparado para la muerte, ya que ha practicado durante largo tiempo la purificación de su alma apartán-

dola lo más posible de la contaminación del cuerpo. La muerte le alcanza como culminación de su práctica filosófica de autopurificación: «¿Por qué, pues, como dije al principio, iba a ser ridículo para un hombre que ha empleado toda su vida adiestrándose para vivir en un estado lo más próximo posible a la muerte, llegar a enojarse ante la proximidad de la muerte?»

La filosofía, para el Sócrates del *Fedón*, es una sistemática liberación de las engañosas influencias del placer y del dolor que confieren a la experiencia sensorial una intensidad y viveza que nos inducen engañosamente a tomar por realidad lo que no son más que meras apariencias sensibles. Y es esta capacidad del filósofo para purificar su mente de las contaminantes preocupaciones del cuerpo lo que le hace verdaderamente virtuoso. Llega a hacerse capaz de conseguir verdadero valor y verdadera *sophrosyne*, ya que ha trascendido el temor a la muerte y se ha liberado a sí mismo de las ataduras de las realidades físicas. Liberado del poder obsesivo y engañoso del placer y del dolor, el filósofo puede hacer frente al mundo tal cual él sabe que es, libre de los deseos y temores en los que está atrapada la mayoría de la humanidad. Para los demás hombres, la apariencia de virtud que alcanzan no es realmente otra cosa que la capacidad de cambiar placer por placer y dolor por dolor. Sólo el filósofo está verdaderamente por encima de tales cosas.

> La verdadera virtud coexiste siempre con la sabiduría, tanto si se le añaden o se le quitan el placer, los temores y cosas semejantes. En cambio, cuando a la virtud se separa de la sabiduría y consiste sólo en un intercambio de unas cosas por otras, ya no es más que una ilusión, una vulgaridad, desprovista de firmeza, vacía de verdad, y la verdad en sí misma es realmente una forma de purificación de todas las cosas de este tipo, y la sophrosyne, justicia, valor y sabiduría son seguramente una forma de purificación (69, b-c).

La vida del filósofo, según nos la presenta Platón aquí, es una decidida búsqueda de la verdad; debe desengancharse de las relaciones corporales y de su propensión a distraerle del pensamiento racional, a distorsionar la percepción, a tenderle a uno la trampa de un estilo de vida hedonista. Al despegarse a sí mismo del cuerpo, el filósofo se hace capaz de percibir la realidad tal como es; de morir para el mundo de la carne y alcanzar una intuición intelectual de la realidad. La propia verdad le ayuda más adelante a despegarse; el conocimiento de la realidad le instaura en la verdad auténtica, ya que la esencia de la virtud es conocimiento, y el filósofo que tiende al conocimiento intelectual de la realidad posee también el conocimiento que hace posible una conducta virtuosa. No sólo ha escapado por completo del temor a la muerte —él solo entre todos los demás hombres—, sino que se ha hecho capaz de vivir una vida verdaderamente virtuosa.

Para un lector moderno de Platón, el *Fedón* debe de parecer una obra exótica y sorprendente: la brusca separación de cuerpo y alma y la solicitud de que el filósofo luche con toda resolución por liberarse a sí mismo de todas las influencias del cuerpo con vistas a alcanzar un conocimiento de la verdad parecerían nociones poco familiares y extraordinarias, que desafían el sentido común. Realmente, no parece que haya nada incluso en lo que conocemos de las enseñanzas de los pitagóricos que pueda conducirnos directamente a la posición extrema que adopta Sócrates en este diálogo: aunque el *Fedón* muestra los más claros signos de influencia pitagórica, representa la propia y única respuesta personal de Platón ante tal influencia. Las discusiones de Sócrates sobre la naturaleza y objetivos de la filosofía en el *Fedón* son más una reminiscencia de las descripciones hindúes del paso al conocimiento último

de los Upanishads, que de cualquier otra parte del pensamiento filosófico o religioso de la primera época de Grecia.

En la parte final del *Fedón*, Sócrates ofrece una serie de argumentos sobre la existencia eterna del alma. La visión de la naturaleza de la filosofía que Sócrates ha expuesto en el diálogo tendría muy poca fuerza si no estuviera apoyada por unos convincentes argumentos sobre la inmortalidad del alma. El objetivo total de la vida del filósofo, según nos lo presenta él, es liberarse a sí mismo de la perturbadora y deformadora influencia del obsesivo modelo de los placeres y dolores físicos. La satisfacción de la vida del filósofo sería un estado de pura actividad intelectual, una inspección clara de la naturaleza de la realidad. Dado que el cuerpo es el principal obstáculo para el empeño del filósofo, la existencia en tanto que intelecto puro descorporeizado parecería ser el estado ideal deseable; tal estado es posible sólo si el intelecto puede sobrevivir a la muerte del cuerpo.

> Consideremos, pues, si las almas de los muertos existen en el Hades o no. Recordamos el antiguo relato: las almas van de este mundo allá, luego regresan de nuevo acá, volviendo a nacer de los muertos. Y si ello es realmente cierto, si de los muertos renacen los vivos, entonces nuestras almas existirán allí, ¿o no? Nada puede volver a nacer a partir de lo que no existe, y si se pudiera demostrar que lo vivo nace de lo muerto, ello sería una prueba suficiente de su existencia. Pero si ocurre es de otra manera, entonces se necesitará un argumento distinto (70 c).

Sócrates desarrolla ahora una argumentación para demostrar que cuando existen parejas de contrarios, el uno procede del otro. Lo que se hace grande fue algo pequeño alguna vez, lo que se hace peor fue una vez mejor. El sueño viene seguido de la vigilia, la vigilia del sueño. Del mismo modo, de la vida procede la muerte, y de la muerte la vida. Si este modelo cíclico no existiera,

entonces uno de los dos opuestos dominaría al otro. Si sólo existiera el sueño y no el proceso cíclico de vigilia-sueño, todo el mundo concluiría por dormirse.

Está argumentación hunde sus raíces en las especulaciones filosóficas de Heráclito y Pitágoras. La teoría de los contrarios fascinaba a los filósofos primitivos. Carecían del refinado aparato filosófico que desarrollara Aristóteles y que le permitió distinguir entre contrarios y contradictorios; su noción de los opuestos tiene la plasticidad que tienen las ideas antes de ser sometidas al análisis. Los conceptos de negación, exclusión, oposición, rechazo, negativa, resistencia, contraste, contradicción y contrariedad no se hallan diferenciados de manera suficiente y sistemática. Los opuestos se consideran como enfrentados y superiores el uno al otro, aunque también íntimamente unidos entre sí. Para Heráclito todo el universo expresa la unidad creativa de los opuestos: la lucha y la tensión son principios estructurales fundamentales a todo lo ancho del universo. La escuela pitagórica desarrolló una lista de opuestos en base a los cuales está estructurado todo el universo.

El argumento de Sócrates de que el alma es inmortal, ya que la vida y la muerte son opuestos y los opuestos llegan a existir a partir de sus opuestos es, sin duda, interesante, pero parece en sí mismo una base insuficiente para creer en la inmortalidad del alma. Se intenta contrarrestarlo acudiendo a un argumento basado en la doctrina del recuerdo según fue presentada en el *Menón*.

Cuando nos topamos con alguna cosa en el mundo de la experiencia sensible, nos vemos conducidos por dicho encuentro a recordar otras cosas; a veces, estas cosas son similares a aquéllas con que nos hemos topado, a veces no lo son. El dibujo de una lira puede hacernos recordar una lira. La lira en sí misma puede recordarnos al propietario de la lira. En aquellos casos en los que

recordamos algo porque hemos encontrado algo similar, siempre reconocemos si la similitud es o no perfecta. En algunos casos, sin embargo, reconocemos que las cosas con que nos encontramos en esta vida, aunque sean similares a algo de lo que ellas nos evocan, nunca pueden parecerse a ello totalmente. Podemos reconocer que dos trozos de madera son iguales; pero nunca pueden poseer una igualdad exactamente idéntica a la igualdad perfecta o al concepto de igualdad en sí misma. Encontramos cosas que parecen ser iguales, y que nos traen a la mente el concepto mismo de igualdad, pero la igualdad en sí misma nunca puede darse en el mundo de la experiencia sensible. De alguna manera hemos adquirido nuestro conocimiento de igualdad en sí misma antes de que se produjera nuestro nacimiento en un cuerpo dotado de sentidos, gracias a los cuales percibimos el mundo de la experiencia diaria.

Pero no sólo hemos adquirido el conocimiento de la igualdad en sí misma antes de que se produjera nuestro nacimiento en un cuerpo: también hemos adquirido el conocimiento de la belleza en sí misma, del bien en sí mismo. El alma —argumenta Sócrates— existe como forma incorpórea antes de tomar forma corpórea, y tiene una inteligencia en ese estado incorpóreo. Y es en esa existencia prenatal donde el alma adquiere su conocimiento de las esencias puras. Esto no es en sí mismo un argumento en pro de la inmortalidad del alma, sino un argumento en favor de su pre-existencia. Sócrates señala que llega a convertirse en un argumento en pro de la inmortalidad cuando se lo combina con su argumento del proceso cíclico de la vida y la muerte. El argumento a partir de los contrarios muestra al alma, al principio vital, como algo existente antes del nacimiento y más allá de la muerte; el argumento del recuerdo muestra al alma en la existencia antes del nacimiento dotada de inteligen-

cia y capacitada para aprehender el reino de las esencias últimas: la belleza en sí misma, el bien en sí mismo, la igualdad en sí misma.

No sería una incoherencia argumentar tanto en favor de la inmortalidad del alma como contra que el alma posea inteligencia cuando está separada del cuerpo. El argumento del recuerdo añade un elemento de importancia crucial a la teoría que Platón está desarrollando sobre el alma: el alma no es sólo el principio vital; es, además, la inteligencia.

Sócrates añade ahora un nuevo argumento en favor de la inmortalidad del alma: el alma no está sujeta ni a decadencia ni a descomposición, ya que no se compone de partes. Las esencias puras, el bien en sí mismo, la belleza en sí misma, son eternas, inmutables, uniformes. El alma se parece a ellas mucho más de lo que se parece al cuerpo, corruptible y expuesto a continuo cambio.

Al llegar el momento de la muerte el alma del auténtico filósofo completa el proceso de liberación de sus trabas corporales. Continúa viviendo en un estado de felicidad, libre de error y de estupidez, libre de temores y pasiones. Continúa viviendo en un estado invisible y en una existencia divina, inmortal y sabia. El alma del hombre que ha vivido una vida dominada por las exigencias del cuerpo se convierte en algo contaminado por los placeres y pasiones de los sentidos. En el momento de la muerte un alma tal se ve lastrada en su caída por el pesado fardo de esa contaminación y de nuevo arrastrada al mundo visible, flotando sobre el cementerio. La persona que ha llevado una existencia mala y depravada experimenta un destino aún peor; su alma vuelve a reencarnarse en una existencia proporcionada a sus vicios. Glotones y borrachos se reencarnan en asnos, los tiranos injustos en bestias y aves rapaces. En cambio, aquellos que aun no siendo filósofos han lleva-

do una vida virtuosa, social y cívica, de acuerdo con sus impulsos y hábitos naturales, logran reencarnarse como miembros de unas selectas especies sociales: abejas u hormigas tal vez, o incluso como seres humanos.

Sin duda, Platón, tanto aquí como más tarde en el diálogo en el que presenta una descripción más detallada del juicio de los muertos y de la vida del más allá, nos está brindando unas sugestivas imágenes de su manera de concebir la muerte y la reencarnación, más que una teoría plenamente articulada.

Da mayor fuerza a su descripción por medio del fascinante argumento de que la muerte del alma es completamente inconcebible dado que es en sí mismo contradictorio. El alma no solamente es eterna e inmortal, sino que la afirmación «el alma es inmortal» es una verdad lógicamente necesaria. En la traducción el argumento carece del poder de ambigüedad que tiene en el original griego el término «alma»: el griego *psyche* equivale, por una parte, tanto a «vida» o «principio vital» en muchos contextos como también a «alma». La expresión «alma muerta» carece de la manifiesta paradoja de expresiones tales como «vida muerta» o «principio vital muerto».

Aceptar, pues, que no puede existir un alma muerta, o incluso que el alma no puede morir, no implica como conclusión que los seres humanos posean almas inmortales. Poner de manifiesto que ninguna cosa puede ser al mismo tiempo X e Y no implica que tenga que existir algo que sea tanto X como no-Y, ni que tenga que existir algo que sea tanto Y como no-X; lo que sí implica es que si alguna cosa es X no es también Y, y que si alguna cosa es Y no es también X.

Uno de los argumentos del diálogo en defensa de la eternidad del alma subraya la naturaleza no compuesta

del alma, e infiere de ello su incorruptibilidad. La discusión sobre *eros* en un diálogo de época posterior, el *Banquete,* introduce un elemento de complejidad del alma sin ningún reconocimiento aparente del grado en que ello socava el argumento del *Fedón.* El alma humana en el *Banquete* ya no es un puro intelecto, sino que es también la sede del amor y del deseo. En la *República* y el *Fedro* Platón nos brinda una descripción de la estructura fundamental del alma que viene a añadir un nuevo grado de complejidad, al representar al alma con tres elementos fundamentales, el intelecto, el deseo, y el *thymos* (espíritu).

El *Fedro* contiene un relato sobre la naturaleza del alma que subraya una propiedad del alma que, aunque no sorprenda al lector de Platón, no se encuentra recogida en el *Fedón* ni en el *Banquete.*

> Toda alma es inmortal, ya que lo que está en continuo movimiento es inmortal. Mientras que lo que mueve a otro o es movido por otro deja de vivir cuando cesa el movimiento. Sólo lo que se mueve a sí mismo jamás deja de moverse, ya que no puede separarse de sí mismo; por el contrario, es ello la fuente y origen *(arche)* del movimiento de las demás cosas que se mueven (245 c).

El alma es la fuente de movimiento que se mueve a sí misma. Esta noción puede parecer extraña a un lector moderno de Platón, pero para un ciudadano de su propio tiempo le parecería completamente familiar. La palabra griega *psyche,* que nosotros podemos muy bien traducir en muchos pasajes por «alma» o «principio vital», posee en el pensamiento griego clásico una permanente asociación con la idea de movimiento: la capacidad de moverse es una característica propia de los seres vivos.

El argumento de Sócrates continúa de la siguiente manera: «El origen no alcanza la existencia. Cualquier

cosa que alcanza la existencia procede de un origen: pero no ocurre así con el origen en sí mismo... Y en tanto que no alcanza la existencia, debe ser necesariamente indestructible.» Si el alma fuera destructible, entonces, una vez que hubiera dejado de existir, no habría en el universo posible fuente de movimiento y todo el sistema llegaría a un fin terminal. Este argumento en pro de la eternidad del alma complementa a los que se propusieron en el *Fedón* y prepara el camino para introducir el principio de Alma del Mundo como principio cosmológico en el *Timeo*.

Sócrates introduce en su discusión sobre el alma una de las, sin duda, más famosas imágenes de la literatura filosófica:

> Ahora hemos de decir algo sobre la naturaleza del alma. Determinar con exactitud qué es el alma sería un trabajo, además de muy largo, verdaderamente propio de la divinidad, pero para un ser humano será suficiente una breve comparación. Hablemos, pues, en este sentido. Déjesenos comparar el alma a la combinación de fuerzas de un equipo compuesto por un auriga y unos caballos alados. Los aurigas y los caballos de los dioses son totalmente buenos y están constituidos de buenos elementos; en cambio, los de los demás seres son distintos. Pues bien, en nuestro caso, en primer lugar, el auriga conduce una pareja de caballos; en segundo lugar, uno de los caballos es noble y bueno y de una constitución equivalente, mientras que el otro es totalmente contrario tanto en carácter como en crianza. La tarea de nuestro auriga es por necesidad difícil además de penosa (246 a-b).

El auriga y los dos caballos representan las tres partes o elementos del alma humana. Posteriores pasajes del *Fedro* y otros pasajes de exposición abiertamente psicológicos de la *República* dejan bien en claro la identidad de los tres elementos de la comparación. El auriga representa la razón; el caballo noble es el *thymos*, el elemento del alma espiritual, enérgico y lleno de aspiraciones; el caballo de constitución degenerada son los apetitos.

La distinción entre estos tres elementos y la curiosa y vívida imagen que Platón emplea para mostrar su interacción contribuyen enormemente al poder de su psicología. Las descripciones del alma que hallamos en el *Fedón* y el *Banquete* no ofrecen una explicación real del actuar injustamente: en cambio, ahora se nos da una base para tal descripción. El alma aparece ahora como una estructura compleja y de organización dinámica. La combinación de las intuiciones psicológicas del *Fedón* y el *Banquete* nos proporcionan una visión del alma como una inteligencia motivada por el amor: la psicología de la *República* y del *Fedro* nos brindan un retrato del alma como centro en el que se ubica la lucha del ser humano consigo mismo(a). El sentido de división y conflicto que representa un aspecto esencial de la experiencia personal del ser humano se basa en la estructura fundamental del alma humana.

En el *Fedón* es el cuerpo la fuente de error y del actuar mal: el filósofo lucha por purificarse a sí mismo de las influencias del cuerpo. En la *República* y el *Fedro* la propensión al mal está firmemente localizada en un aspecto esencial de la estructura del alma. El desarrollo personal se centra ahora no ya en el hecho de escapar del cuerpo y sus influencias, sino más bien en el hecho de establecer un orden y una armonía en el alma. El intelecto debe gobernar, el elemento espiritual debe dar la energía a las actividades del alma, y los apetitos deben ser entrenados en la búsqueda de un objetivo noble y digno.

El predominio de uno u otro de los tres elementos del alma hará surgir una de las tres disposiciones básicamente diferentes del carácter: la persona en quien dominen los apetitos será en el mejor de los casos un amante de los espectáculos, una persona que se deleita con la belleza sensual sin interesarse por conocer su arquetipo

eterno; el hombre en quien domine el elemento espiritual será un hombre de acción; la persona en la que predomine el intelecto, un filósofo. Esta triple tipología hunde sus raíces en las ideas pitagóricas.

8. La *polis* ideal

La Atenas en que Platón alcanzó la madurez se consideraba a sí misma como la encarnación suprema del ideal griego. Durante su juventud, y a pesar de la admiración que hasta cierto punto sentían los atenienses hacia sí mismos como comunidad libre de ciudadanos autogobernados, Atenas había demostrado ser capaz de una crueldad rencorosa, de despreciar los derechos humanos, de equivocarse en graves procesos judiciales de carácter político y militar y de demostrar un arrogante nacionalismo y graves injusticias. Sócrates había enseñado a Platón su desprecio por un sistema en el que los cargos oficiales eran elegidos por sorteo, y su recelo ante un sistema que no daba opción a que la toma de decisiones en cuestiones políticas y legales recayera en personas expertas. Dado el rechazo por la democracia que había aprendido de Sócrates, no es de sorprender que Platón se viera inclinado al principio a dirigir la mirada hacia su tío, hombre de derechas deseoso de

conducir la ciudad a una realidad mejor. Sin embargo, la incompetencia política, la caprichosa crueldad y la venganza que se impusieron durante el período en que los Treinta Tiranos estuvieron en el poder, generaron en él un rechazo idéntico de la oligarquía aristocrática tradicional que aquéllos representaban, e incluso, en cierto sentido, del gobierno de Esparta tan admirado por ellos. El contenido de los diálogos de primera época, no obstante, es de por sí suficientemente expresivo de que, a pesar de cierto grado de desilusión ante la realidad política de la Atenas de su tiempo, Platón permaneció profundamente dedicado al estudio de las ideas y valores políticos.

En la *República*, Platón nos presenta una discusión continua y prolongada sobre la naturaleza de la forma ideal de organización social en el contexto de un debate sobre la naturaleza de la justicia. Sócrates elabora una descripción del origen de la *polis*. Los seres humanos no son individualmente autosuficientes; solos, son incapaces de satisfacer sus propias necesidades. Los seres humanos se reúnen en comunidades, ayudándose mutuamente con vistas a satisfacer sus necesidades. Intercambian libremente su mutua ayuda a fin de conseguir mutuas ventajas. Una comunidad estable de seres humanos que coopera entre sí para atender sus necesidades e incrementar su bienestar común es lo que llamamos una *polis*.

Hay una gran diversidad de trabajos que deben ser realizados si hemos de satisfacer la gran diversidad de necesidades humanas. Los hombres necesitan alimentos que comer, vestido que llevar y casas en que vivir. Sería imposible para una persona sola dedicar parte de su tiempo en producir alimentos, fabricarse sus vestidos y construir casas. En una comunidad asentada, la variedad de formas de trabajo esencial para la vida económica de

la comunidad podría ser llevada a cabo idealmente por individuos especializados en tipos de trabajo concretos. El especialista que aplica sus destrezas en un campo de actividad para el que está especialmente preparado puede desempeñar esas destrezas de forma que su trabajo sea de alta categoría. Una comunidad establecida en la que sus miembros individuales se especialicen en un trabajo para el que están dotados proporcionará una base mejor para satisfacer las necesidades económicas de sus miembros que una comunidad de individuos en la que cada uno se ocupara del conjunto total de tareas que se precisan con vistas a proveerse a sí mismo de alimento, vestido y cobijo y dar satisfacción a todas sus demás necesidades.

Una *polis* es una comunidad estable de seres humanos, cuyas funciones económicas están diferenciadas y especializadas de tal manera que las necesidades de sus miembros están cubiertas. Tal comunidad debería ser muy pequeña: Sócrates defiende que una *polis* debiera no tener más de un puñado de miembros, ya que dicha población sería suficiente para satisfacer todas las necesidades económicas básicas de la comunidad. Un granjero para producir alimentos, un sastre y un zapatero para fabricar trajes, un constructor para edificar casas, un herrero que proporcione herramientas, y un comerciante para vender y trocar serían suficientes para proporcionar todas las funciones económicas básicas que permitan afrontar las necesidades primarias de la comunidad.

La vida social de una comunidad tan elemental sería necesariamente sencilla. Sócrates nos brinda una descripción deliciosa: aquí tenemos la traducción del pasaje (372 a-d).

Consideremos, en primer lugar, cuál va a ser su régimen de vida, ahora que ya los hemos asentado. ¿Harán otra cosa que producir grano, vino, vestidos y zapatos, y construir casas para sí mismos? Y una vez que dispongan de viviendas, trabajarán en verano frecuente-

mente desnudos y descalzos; en cambio en invierno irán bien vestidos y calzados. Se alimentarán de harina de cebada y de trigo, cociendo el trigo y amasando la harina, elaborando excelentes tortas y panes. Luego los servirán sobre un mantel de juncos o de hojas limpias, reclinándose ellos mismos un rato sobre lechos de tejo y de ramas de mirto. Ellos y sus hijos participarán en la fiesta, bebiendo el vino que ellos mismos han elaborado, llevando sobre sus cabezas guirnaldas, recitando de sus labios las oraciones de los dioses, viviendo así en una dulce compañía, y cuidándose de no tener más hijos de lo que les permitan sus medios. Pues estarán atentos a la pobreza y a la guerra... Por supuesto, tendrán su condimento: sal, aceitunas, queso, cebollas y verduras u otras hierbas del campo, que sean buenas para hervir, y luego les daremos un postre de higos, legumbres, guisantes, bayas de mirto, y bellotas que asarán al fuego mientras beben con moderación. Con esta dieta es de esperar que vivan en paz hasta bien avanzada edad, y que dejen tras de si la herencia de una vida semejante para sus hijos.

Glaucón, hermano de Platón y uno de los principales interlocutores del diálogo, se burla de este modelo de *polis* como si fuera una ciudad de cerdos más que de personas: puede que satisfaga todas nuestras más básicas y elementales necesidades económicas, las necesidades de supervivencia, pero carecerá virtualmente de todo lo que requiere una vida civilizada y todo aquello a lo que una gente civilizada considera tener derecho. Sócrates contesta admitiendo que su *polis* básica carecerá en efecto de los lujos que nosotros consideramos de derecho en un estado civilizado: la *polis* básica es una comunidad que trabaja para satisfacer las necesidades económicas básicas de las personas; así funciona y así se proporciona una base para el tipo de vida social antes descrito. La *polis* básica no se ocupará de satisfacer todas las posibles apetencias; no promoverá ni satisfará la codicia humana. Necesariamente será una comunidad frugal.

Algunos comentaristas recientes tienden a interpretar la *polis* básica como si fuera un tipo ideal, un modelo construido de manera que revele la estructura económica fundamental de cada *polis*. Un importante argumento a

favor de esta interpretación es el hecho de que no se nos brinda en la *República* ninguna descripción de la estructura política (en oposición a la estructura económica) de la *polis* básica. Esto parece sugerir que Platón no tiene un interés particular en la política de la *polis* básica, y que la está utilizando tan sólo como modelo que revela la estructura económica más fundamental que se precisa en una comunidad humana estable.

Desafortunadamente, una interpretación así de la *polis* básica se enfrenta a un importante problema textual. Sócrates afirma de manera explícita (372 e): «La auténtica *polis* me parece ser la que hemos descrito, como una persona que tiene buena salud; pero si quieres que estudiemos una ciudad en estado febril, nada hay que nos lo impida.» Este asunto no puede pasarse por alto. Porque por una parte resulta bastante coherente y es reflejo de lo que nosotros conocemos de la elemental frugalidad de la vida del propio Sócrates, los ideales morales de una vida purificada y virtuosa que Platón le hace defender en el *Fedón*, y las indicaciones psicológicas que en la *República* reflejan que los apetitos de ciertos aspectos de la personalidad necesitan ser moderados si el ser humano ha de actuar de manera racional y moralmente correcta.

Si Platón hace a Sócrates diagnosticar que la diferencia entre la *polis* básica y el Estado de lujo que se nos describe en el texto de la *República* se basa en el poder adquisitivo y la codicia, entonces, a menos que pueda ponerse de manifiesto que debemos interpretar aquí a Sócrates de manera irónica, nos quedamos con la clara indicación de que Platón contempla el Estado de lujo, la *polis* civilizada, como algo que se distingue de la *polis* básica por el hecho de que su estructura económica se ha desarrollado mucho más que la de la *polis* básica, en orden precisamente a ser indulgente con lo peor del

carácter humano, el más degradado elemento de la personalidad humana.

¿Y no consideraremos necesarios a los doctores, o a lo sumo no menos, dada nuestra actual forma de vida, de lo que los considerábamos antes?

—Ciertamente.

—Y la cantidad de tierra que era suficiente para sustentar a la población anteriormente, ¿resultará ahora demasiado escasa?

—Sin lugar a dudas.

—Por tanto, ¿necesitaremos separar una tajada del territorio de nuestros vecinos si deseamos uno suficiente para el pastoreo y los cultivos, y ellos querrán una tajada del nuestro, si también ellos llegan a los límites de la necesidad y se adentran por la senda de la avaricia ilimitada?

—Sin duda, ocurrirá así, Sócrates.

—Entonces entraremos en guerra, Glaucón, ¿no te parece?

—Sin duda.

—Bien; sin entrar en los efectos positivos o negativos de la guerra, hemos al menos descubierto que sus orígenes son idénticos a los de la mayoría de los males que afligen a la ciudad, sean individuales o públicos.

—Sin duda.

—Por tanto, nuestra *polis* necesitará una importante incorporación: un ejército completo que vaya a combatir contra sus invasores, en vista de todo cuanto hemos estado ahora discutiendo.

Resulta significativo que Sócrates interprete que el tipo de vida más rico en el Estado de lujo requiera dos nuevas especialidades: una, para hacer frente a la mala salud que acarreará un régimen de vida más rico, y otra, para hacer frente a las necesidades de expansión territorial que ahora surgirán. Las implicaciones de todo ello son claras; la *polis* básica, al ser una comunidad frugal, es una comunidad saludable, pero el Estado civilizado tiene problemas de salud a causa de su nivel de vida más rico; la comunidad frugal no tiene nada por lo que provocar envidia en los demás, nada por lo que provocar codicia adquisitiva. La comunidad frugal no tiene necesidad de doctores ni de soldados: resultarían superfluos.

Se necesitan doctores y soldados para solucionar los problemas generados por el régimen de vida del Estado civilizado. Lo mismo es verdad a propósito del gobierno del Estado civilizado. Sea cual sea el grado de atención que Platón presta al gobierno del Estado civilizado, sea cual sea el énfasis que pone en la educación de sus líderes, independientemente de hasta qué punto sea el modelo auténtico de justicia social, nos vemos obligados a reconocer que la necesidad que el Estado civilizado siente por un sistema de gobierno se fundamenta en su inferioridad moral respecto a la *polis* básica.

Es la *polis* básica, la comunidad frugal, la que mejor encarna el ideal moral de Platón. Imaginemos una comunidad compuesta de lo que él llamaría auténticos filósofos, una comunidad de hombres y mujeres que se han liberado de las locas ilusiones de una vida contaminada e inadecuada, y que han alcanzado la intuición del reino de lo inteligible. ¿Cómo vivirá tal comunidad? No tendrán interés por la adquisición de bienes materiales, ni interés por una vida de placeres sensuales. Una comunidad de auténticos filósofos vivirá un tipo de vida frugal, preocupándose por las necesidades básicas del cuerpo como si ello fuese una obligación, pero evitarán los lujos que puedan despertar la parte apetitiva del alma y conducirla a su deterioro moral. Una comunidad de personas amantes de la verdad no pueden sentir interés por las hermosas cosas que Glaucón considera esenciales para una vida civilizada.

El filósofo de que nos habla Platón, el que ha alcanzado la intuición del eterno mundo de lo inteligible (del cual no es más que un mero trasunto el mundo material y sensual), no dirige su mirada a los objetos materiales para satisfacer sus más elevadas necesidades. Sus necesidades básicas de supervivencia se conseguirán, como debe ser, mediante el recurso a las cosas materia-

les, alimentos, vestido y vivienda. Y una vez que éstas queden cubiertas, no habrá razón para seguir buscando nuevas posesiones materiales que proporcionen placer y confort. ¿Por qué iba él a desear poseer más cosas en casa, en este mundo de cosas materiales, sabiendo que es un exiliado temporal? Lo que el filósofo necesita es mantener y renovar continuamente su conciencia del mundo de lo inteligible, del mundo de las formas. El filósofo encuentra su plena satisfacción en el conocimiento de la verdad, la belleza y el bien, no en la posesión de lujos materiales.

La *polis* básica provee todas las necesidades materiales del filósofo: el Estado civilizado le ofrece satisfacer esas mismas necesidades, pero como añadido se le incorporan una serie de cosas materiales innecesarias que, como si fueran fuentes de confort y placer, no le procuran otra cosa que una colección de peligrosas tentaciones.

La comunidad frugal se define exclusivamente en términos económicos y no políticos por una razón importante, aunque no inmediatamente obvia. La comunidad frugal no necesitará sistema de gobierno: una comunidad que se base en el libre intercambio de bienes, habilidades y servicios con vistas a subvenir las necesidades humanas básicas no echa en falta aquellos lujos que conducen a la inmoralidad y a necesitar gobernantes y sistemas legales. La comunidad frugal puede ser una sociedad donde gobierna la razón, donde los conflictos se resuelven mediante un arbitraje razonable, donde no hay necesidad de redactar leyes, ya que la calidad moral de la vida de la comunidad las hace innecesarias.

No estoy defendiendo la necesidad de que cualquier comunidad que posea la estructura económica de la *polis* básica no posea ningún sistema de gobierno, sino tan sólo que no es necesario que una *polis* básica tenga un sistema de gobierno. La *polis* básica puede existir como

una comunidad económica y social sin ser un Estado en el sentido moderno de la palabra.

La *polis* civilizada tiene que ser un Estado si quiere sobrevivir. Su opulencia material es suficiente para asegurar la existencia de toda suerte de habitantes fuertemente motivados por el afán de poseer y la codicia. Se hará necesario un sistema de leyes para poner freno a los impulsos acaparadores de sus habitantes, así como un sistema de defensa para protegerla del afán acaparador de los extranjeros. La riqueza precisa de un sistema de coerción.

No resulta correcto suponer que Platón es un frívolo cuando hace afirmar a Sócrates que la *polis* básica es la auténtica *polis*. La concisión con la que trata de ella no debe cegarnos en cuanto al significado de esta sociedad tan simple. Para Glaucón los habitantes de la *polis* básica viven como perros: para un filósofo auténtico, viven precisamente el tipo de vida que él escogería para sí mismo. Una comunidad frugal de auténticos filósofos sería la sociedad ideal: una comunidad anárquica en la que el alma vive liberada gracias a la falta de complicación de la vida material de la sociedad, en la que no existe el temor de ser invadidos, ya que no hay nada que suponga una tentación para el invasor, sin que tenga necesidad de un sistema coercitivo de leyes, ya que no existen riquezas que puedan crear las bases para esos conflictos de intereses materiales que requieren una solución coercitiva para ser resueltos. La *polis* básica puede ser, en el mejor de los casos, una comunidad de personas sensatas que comparten la preocupación por el bien de los demás. Una sociedad tal seria moralmente preferible a cualquier estado civilizado, incluso al Estado ideal diseñado en la *República*. El estado ideal es precisamente éste: no la sociedad ideal de una comunidad ideal, sino simplemente el Estado ideal. Si alguna vez existiera

una comunidad ideal, tendría la estructura económica de la *polis* básica, y no necesitaría ser un Estado.

Al discutir Platón sobre la *polis* básica, lo que pretende es identificar las bases económicas de todas las sociedades: la asociación de las personas para satisfacer las necesidades que cada cual por su cuenta es incapaz de satisfacer y la división del trabajo que permite a los miembros de la sociedad destinar sus energías a la tarea para la que cada cual está más capacitado. En la *polis* básica la extensión de la tarea que hay que realizar se deriva de las necesidades de subsistencia de las personas. En cambio, la cantidad de bienes y servicios que demanda un Estado civilizado es mucho mayor y más rica, y requiere un número mucho mayor de especialistas, mayores recursos materiales y, sobre todo, un territorio mayor.

La comunidad frugal es una sociedad pequeña, simple, cohesionada por la necesidad que cada miembro siente de los demás y por el tipo de vida tan elemental que todos ellos comparten. La envidia y los celos difícilmente podrían enraizar en ella. En cambio, una vez que se establece un estilo de vida amante de la riqueza, y los individuos o los grupos quieren adquirir riquezas, pueden sobrevenir serios conflictos de intereses. Un Estado civilizado necesita conservar su unidad: necesita una forma de organización y gobierno que unifique a los ciudadanos en una estructura social estable.

La solución que da Platón al problema de la estructura ideal del Estado civilizado es la división de los ciudadanos en tres clases, cada una de las cuales tiene su función propia y específica: los gobernantes dirigen el Estado, los auxiliares sostendrán y apoyarán a los gobernantes, y la tercera clase, el resto de los ciudadanos, proporcionarán el conjunto total de bienes y servicios que se precisan en una vida civilizada. Los gobernantes y los

auxiliares son los guardianes del Estado. El Estado ideal difiere de la *polis* básica en dos cosas principalmente: la tercera clase incluirá ciudadanos que practican el espectro total de especialidades que se necesitan en la *polis* básica, y además incluirá ciudadanos que estén especializados en una serie de tareas que no son necesarias en la *polis* básica; la *polis* básica no posee estructura política ni de gobierno, el Estado ideal posee un ejército y una clase dirigente para defender y gobernar el Estado.

Como el Estado ideal necesita mantener su unidad, sus guardianes deben aprender a amar la *polis*, y dedicarse ellos mismos a su servicio. Tanto gobernantes como auxiliares habrán de verse motivados y convencidos para actuar bajo cualquier circunstancia en pro de los mejores intereses de la *polis* en su conjunto. Los gobernantes deben sostener esta convicción con mayor firmeza aún que sus auxiliares.

Platón rodea a los guardianes de unas normas muy estrictas. No pueden poseer riqueza ni lazos familiares. Deben someterse a una educación especialmente concebida para desarrollar aquellas cualidades de carácter que les preparen para su misión. Los guardianes deben desarrollar un amoroso interés por el bienestar de sus conciudadanos junto con una capacidad de actuar con valentía cuando se presente la necesidad. Deben alcanzar un equilibrio entre los tres elementos constitutivos de su alma, una armonía entre intelecto y animosidad tal que puedan actuar con valor y autocontrol, y una armonía entre apetito e intelecto tal que encuentren la satisfacción de sus aspiraciones en servir con devoción a su comunidad y en ser camaradas de sus compañeros.

Los guardianes, mujer u hombre, recibirán la misma educación y tendrán las mismas obligaciones. En el libro V de la *República* Sócrates se enfrenta a la objeción de que hombres y mujeres difieren por naturaleza y que por

ello se ven abocados a diferentes tipos de trabajo. Su respuesta es que las diferencias entre hombres y mujeres son diferencias físicas; la capacidad de una persona para un determinado tipo de trabajo depende de las capacidades mentales y de carácter de esa persona. Platón creía que la Atenas de su época desaprovechaba el talento de la mitad de su población: un Estado ideal dará a la mujer igualdad de oportunidades con los hombres en las faenas de la milicia y del gobierno.

Los guardianes no poseen propiedad privada ni vínculos familiares. La familia no es sólo una estructura de consanguinidad, sino también un foco de lealtad. Los lazos de consanguinidad jugaban un papel importante, social y políticamente, en la Atenas de Platón: evidentemente, veía a la familia como una institución social que puede provocar la división, como algo incompatible con la existencia de gobernantes dedicados en cuerpo y alma al bienestar del estado en su conjunto. Los gobernantes deberán llevar a cabo una crianza cuidadosamente programada; tendrán que regirse por un sistema de sorteo en sus apareamientos, de suerte que los participantes tendrán la impresión de que sus uniones serán producto del azar; en realidad, las parejas se unirán por razones de eugenesia, las uniones incestuosas quedarán proscritas y se llevarán a cabo aquellas uniones que produzcan la mejor cosecha de niños posible.

La clase de los guardianes permanecerá unida merced a la abolición de la familia. Los guardianes adultos considerarán a cada niño como si fuera propio; los niños considerarán a cada guardián adulto como a su padre. Todos los guardianes considerarán a los demás como sus iguales. La estrecha lealtad de la familia es reemplazada por los lazos de igualdad de la clase de los guardianes en su conjunto.

Como los miembros de la clase de los guardianes no

poseerán propiedades, pero habrán de compartir todo, no habrá motivo de disensiones entre ellos. Los miembros de la tercera clase tendrán sus propiedades y sus propias familias. Se dictarán medidas para asegurar que los individuos y los grupos no caigan en estado de pobreza extrema ni adquieran una riqueza personal excesiva y peligrosa. Los miembros de la tercera clase dispondrán de los recursos necesarios para vivir el tipo de vida que deseen. La tercera clase comprenderá cualquier tipo de trabajo, excepto las tareas de gobierno y milicia. Los miembros de la tercera clase podrán ser a título individual inteligentes o valientes en grado sumo, pero no será esencial que lo sean: el tipo de vida de la tercera clase proporcionará una satisfacción apropiada al hombre o mujer en quienes el elemento apetitivo del alma sea especialmente intenso.

Las tres clases funcionan en el Estado ideal de una manera análoga a la de los tres elementos de la personalidad que funcionan en el individuo. La clase gobernante será la inteligencia del estado, los guerreros-auxiliares la expresión del valor y la animosidad, la tercera clase el poder de los apetitos. En la vida particular, los tres elementos deben estar en orden si es que la persona desea poseer la salud moral. La salud política del Estado necesita que las tres clases coexistan en armonía y en una relación ordenada bajo el gobierno y control impositivo de la clase dominante.

Con vistas a mantener la estabilidad del Estado, Sócrates sugiere que los gobernantes hagan uso de una «ficción elegante», un simple mito con el que se adoctrine a todos los ciudadanos. Todos los seres humanos son iguales, nacidos de una misma tierra, aunque diferentes por el metal que domina en su constitución. En algunos predomina el oro, en otros la plata, en otros el bronce o

el hierro. Cada tipo de constitución tiene su propia función en la vida de la comunidad. Lo peor que puede ocurrirle al Estado es verse gobernado por una persona en la que predomina el bronce o el hierro.

Sin embargo, Platón está dispuesto a aceptar ciertos niveles de movilidad social. Los niños deberán someterse a un examen al principio de sus vidas: si un niño de la clase de los guardianes se muestra indigno de la vida y trabajo de esta clase, entonces pasará a ser miembro de la tercera clase. Si unos padres de la tercera clase tienen unos hijos de excepcionales dotes naturales, entonces tales niños serán aceptados en la clase de los guardianes, y serán educados como guardianes.

Habrá otra forma de movilidad social: si algún miembro de la clase de los guardianes muestra un comportamiento cobarde en el combate, será entonces desplazado a la tercera clase, y se le forzará a desempeñar un trabajo apropiado como, por ejemplo, ser granjero o artesano.

Platón no se hacía a la idea de que este Estado ideal fuera a durar siempre. Admite que inevitablemente se deteriorará, y que su perfecta constitución será reemplazada por un modelo imperfecto de organización y gobierno social. La constitución del Estado ideal, sin embargo, ha sido diseñada para promover la permanencia y estabilidad; las potenciales fuentes de conflicto aparecen minimizadas. Ningún Estado de la época de Platón se aproximaba al Estado ideal: él mismo reconocía que podría no llegar a establecerse nunca en toda su perfección. La *República* describe una forma ideal de organización social: la descripción encarna tanto el diseño de un sistema y unas funciones ideales como un modelo ideal con el que poder comparar a los demás Estados, e identificar a partir del contraste las deficiencias de éstos.

Platón plantea la *República* como un diálogo sobre la

naturaleza de la justicia: el Estado ideal se nos presenta como la encarnación social de la justicia. La división de funciones en el Estado es el principio que expresa la naturaleza de la justicia. Un orden social justo es aquél en que el orden y la armonía perviven en la sociedad gracias a que cada clase de ciudadano desempeña las tareas para las que está dotado sin interferir con el trabajo de los demás.

9. Educar a la clase dirigente

Los ciudadanos del Estado ideal deberán distinguirse por sus capacidades y disposiciones naturales, y se especializarán en trabajos para los que están por naturaleza bien dotados. Los miembros de la clase de los guardianes necesitan un carácter dotado de especiales atributos si han de actuar eficientemente y han de mantener la estabilidad de la sociedad. Tanto los jefes como los ayudantes deben ser valientes y decididos, y desarrollar un compromiso de entrega total al bienestar de todos sus conciudadanos. Jefes y auxiliares por igual deben ser hombres y mujeres virtuosos. Para Platón, los hombres y las mujeres se hacen virtuosos sólo si tienen una visión correcta sobre qué es lo correcto y qué lo incorrecto, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo sabio y lo estúpido. Una conducta virtuosa existe sólo cuando se basa en un conocimiento verdadero o en una correcta opinión. La adquisición de unos puntos de vista honestos necesita un sistema educativo eficaz para inculcar y desarrollar esos puntos de vista.

El método educativo propuesto en la *República* se basa en la concepción que Platón tiene de la psicología humana y en su análisis de la estructura de la personalidad humana. El contenido del sistema educativo se deriva de su concepción teórica de la naturaleza última de la realidad y de la escala cognoscitiva por la que es posible ascender desde el mundo de la ilusión de las imágenes hasta la intuición del bien en sí mismo. El objetivo de la educación que prescriben los guardianes tiene dos caras: el desarrollo físico, moral e intelectual del individuo y la creación de una clase de jefes y auxiliares que posean las cualidades personales, las capacidades físicas y mentales, las actitudes y disposiciones las destrezas y el conocimiento que se requieren para ejecutar las órdenes de los guardianes. La educación de quienes han de gobernar y guardar el Estado es demasiado importante para dejarla, como en la Atenas de Platón, a la iniciativa privada y a una decisión personal; hay que establecer un sistema estatal. Un sistema estatal existía en Esparta y algunos detalles de dicho sistema encuentran eco en el sistema que se hace proponer a Sócrates: el sistema educativo en el Estado ideal mantiene, sin embargo, en su espíritu profundas diferencias con el sistema de Esparta.

Los niños de la clase de los guardianes siguen un *curriculum* de tres disciplinas, *música, gimnasia y matemáticas*. El éxito en el desarrollo del carácter del niño depende de que se mantenga el equilibrio entre estas tres disciplinas del currículo.

a) Mousiké: artes liberales

Platón pensaba que las artes literarias, visuales y musicales tienen un poder inmenso para configurar y

formar el carácter. Tienen, en consecuencia, un importante papel que desempeñar en la educación. Los relatos, canciones, poemas, representaciones teatrales, la música instrumental, y las obras de arte visuales no son meros objetos de interés estético; están llenas de significación, expresan ideas, valores y emociones. Exponer a un niño a una colección de obras de arte literarias, musicales y visuales elegida al azar es una locura pedagógica; equivale a exponer la mente del niño a la influencia formativa de una serie desordenada de ideas, valores y emociones que resultan tanto más poderosos si tenemos en cuenta el atractivo y el encanto de las obras de arte. Un sistema educativo correcto implica seleccionar muy cuidadosamente las obras de arte que habrán de exponerse a los niños.

Los relatos son de gran importancia para los niños. En época de Platón, los niños de Atenas habían de vérselas con un denso programa de mitos y leyendas, sobre todo de relatos basados en los poemas de Homero y de Hesíodo. El sistema educativo que se propone para los guardianes implica el rechazo de la práctica totalidad del *corpus* homérico y hesiódico: las mentiras sobre la divinidad no son aconsejables como material educativo.

Platón insiste en que los relatos sobre dioses y héroes deben ser verídicos: la divinidad es perfecta, inmutable, profundamente verídica. Los relatos sobre la inmoralidad de los dioses, sobre dioses que adoptan cambios de actitud y que son ladrones, mentirosos y adúlteros no tienen cabida en la educación. Al argumentar así, Platón está siguiendo los pasos de Jenófanes y Heráclito; ambos fueron sumamente críticos con los estúpidos relatos que se contaban sobre los dioses. Algunos intérpretes de mitos han intentado defenderse de estas críticas recurriendo a interpretarlos mediante elaboradas alegorías que les proporcionaban un significado aceptable. Platón rechaza

aceptar que la existencia de tales interpretaciones justifique el empleo de los mitos y leyendas que él condena. El propio relato tiene el poder de influir sobre el niño, independientemente de la interpretación que se le dé.

Los relatos que se utilizan en la educación de los niños deben tener un apropiado contenido moral. No deben socavar el desarrollo moral del niño con representaciones de dioses y héroes que dan rienda suelta a una conducta inmoral; no deben enseñar que el obrar mal sea una fuente de felicidad, ni que una conducta virtuosa conduzca a la desgracia. Deben alentar una conducta virtuosa. Los relatos en los que se estimula el fraude, la cobardía, la intemperancia o la injusticia deben ser eliminados junto con aquellos relatos que estimulan una excesiva frivolidad.

En el caso de las representaciones dramáticas se precisa la mayor cautela; malo es que al representar un papel se le pida a uno ser, por así decirlo, dos personas a la vez; pero si además el papel implica representar acciones moralmente indignas, con ello se pone en peligro la salud moral del actor. Es permisible representar el papel de un personaje moralmente superior y dramatizar sus buenas acciones; en caso contrario las representaciones no tienen valor educativo, y la narración deberá sustituir a la representación dramática en todos los demás casos.

La poesía, la canción y la música tienen también importancia en el desarrollo del carácter. La endecha y la elegía, sin embargo, carecen de valor educativo, ni tampoco lo tiene ninguna forma de música que conduzca a la autocomplacencia, laxitud, holgazanería, o al ebrio abandono del autocontrol. Estamos educando a guerreros y gobernantes, no a gente sensual y voluptuosa. Debemos preferir los tonos más recatados y sobrios de la lira a las más salvajes emociones de la

flauta. El vigor marcial del modo musical dorio y la austera belleza del frigio nos proporcionarán el conjunto total de melodías que necesitamos; son indeseables para el sistema educativo estos cuatro modos: las cualidades melancólicas del mixolidio e hiperlidio y la febril sensualidad del jonio y del lidio.

Durante su desarrollo el niño deberá estar rodeado de objetos que encarnen y expresen el orden, la armonía y la belleza. De esta manera, los propios sentidos se transforman en un medio de educación moral e intelectual. El joven aprendiz de guardián adquiere así un gusto por el orden, la armonía y la proporción. Una apreciación de la belleza suficientemente desarrollada es en sí misma moralmente bastante educativa. La bondad y la belleza son, en última instancia, una misma cosa.

Una educación basada en la verdad, el orden y la armonía no sólo contribuye al desarrollo de una conducta virtuosa, una apreciación estética y un pensamiento racional: también proporciona al futuro guardián la capacidad de discernir aquellas cualidades de la belleza física, moral e intelectual que hacen que otra persona le considere como un amigo valioso. La amistad es tanto una parte de la educación como uno de sus objetivos: «el amor superior es el amor por el orden y la belleza de una manera autocontrolada y civilizada» (403 a). La belleza de carácter nos atrae, incluso si va unida a defectos físicos. El amor que se basa en el discernimiento de las buenas cualidades de otras personas puede expresarse por sí mismo mediante el afecto físico, pero no se le debe consentir que degenere en libertinaje sexual. El desenfreno sexual conduce a los excesos del sensualismo a un hedonismo desenfrenado absolutamente impropio de la formación del carácter de los jóvenes guerreros y gobernantes. La base de la auténtica amistad no es otra que

aquel amor de la belleza que es el contenido y fin de una educación liberal.

b) Gymnastiké: entrenamiento físico

El carácter equilibrado que precisa un miembro de la clase de los guardianes no puede lograrse solamente con una educación literaria, musical y artística; también se necesita una educación física que actúe como contrapeso y equilibrio. Los jóvenes guardianes deben entrenarse para alcanzar un alto nivel de destreza atlética, y de modo específico deberán someterse a un entrenamiento que los prepare para la guerra.

El entrenamiento físico que se administre a los jóvenes guardianes deberá ser simple y directo, destinado a proporcionar un buen estado de salud física. No es necesaria una dieta refinada, ni suculentos alimentos, ni elegantes reposterías. Los jóvenes deben estar preparados para las privaciones que soportarán en el campo, y no habituarse al desenfreno y al escuchimizamiento.

Se hace a Sócrates defender que la función del doctor y del jurista debe ser promover y mantener la salud donde ya existe, no la de intentar crearla donde no hay.

> La práctica médica y el sistema de justicia que debes establecer como leyes en los Estados procurarán tratamiento a quienes estén bien formados en cuerpo y alma; en cuanto al resto, a aquellos que tienen cuerpos que no están sanos se les dejará morir, y a aquellos cuyas almas no están sanas y sin posibilidad de cura se les condenará a morir (409c-410).

La medicina y la justicia deberán promover la buena salud y prevenir la enfermedad. Al menos en lo que concierne a la clase de los guardianes ello debería ser posible, ya que el régimen educativo a que se someten se

ha diseñado para evitar la enfermedad a la que con tanta facilidad conduce un tipo de vida de lujo. Su educación es catártica: los purga de la influencia que pudiera dejar sobre su carácter la visión de riquezas materiales.

Además de un régimen sencillo y un entrenamiento físico recio como medio de preparar a los jóvenes guardianes para la ejecución de sus cometidos, Sócrates añade un nuevo detalle: incluso mientras son niños deben habituarse a contemplar enfrentamientos militares cuando los hay y aprender mediante observación la realidad de su puesto en la sociedad.

c) Matemáticas

El estudio de las matemáticas proporciona a los guardianes las bases de su educación superior. Las matemáticas proporcionan un excelente entrenamiento al pensamiento racional; explora el modelo de las relaciones numérica y cuantitativamente inteligibles. Son la puerta de acceso para el mundo de las formas y del verdadero conocimiento.

Las ciencias matemáticas que los guardianes estudiarán son la aritmética, las geometrías plana y sólida, la astronomía y la armonía. La inclusión de las dos últimas no debe inducirnos a confusión: Platón se interesa por los aspectos abstractos y matemáticos de la astronomía y de la armonía, no por los de las ciencias experimentales.

Los primeros pasos de la educación matemática deben empezar en la niñez, no como obligación, sino por medio de juegos educativos. Cuando los jóvenes guardianes se dedican de lleno a un exigente programa de entrenamiento físico a los diecisiete o dieciocho años, los estudios matemáticos quedarán a un lado. A los veinte años los jóvenes guardianes pasarán unas pruebas para

ver si poseen aptitudes para los niveles superiores de educación.

Los estudios de matemáticas del *curriculum* proporcionan al estudiante un conocimiento de las realidades eternas, de los modelos inalterables de las relaciones. Los estudios matemáticos que cursan los jóvenes guardianes pretenden conducirles mediante el uso de diagramas visibles a razonamientos puramente abstractos sobre los números, figuras, movimiento y proporción. Las matemáticas ponen en relación el mundo de los sentidos con el mundo de las formas: comenzamos estudiando diagramas y terminamos infiriendo la naturaleza de las relaciones matemáticas que nos proporcionan un conocimiento de las formas matemáticas. Tal conocimiento es válido por sí mismo, y el estudio de las matemáticas es un eficaz mecanismo educativo. Sócrates también subraya que las matemáticas son un estudio de importancia para el personal militar.

El modelo de educación que se hace a Sócrates prescribir para los jóvenes guardianes está diseñado específicamente para asegurarles que no van a sufrir la laxitud moral y la debilidad física endémica de un estado de lujo. Un rígido control de los relatos, de la poesía, de la música y de los aparatos que ejercen influencia sobre los jóvenes guardianes es totalmente esencial, en tanto que el estilo de vida de la tercera clase va a presentar serias tentaciones a cualquier guardián cuyo desarrollo moral se haya contaminado al exponerse a las corruptoras influencias de canciones melancólicas, leyendas estúpidas y mitos sobre la inmoralidad divina o la voluptuosa música de las flautas. Durante su niñez y su juventud los guardianes necesitan un programa educativo de los que propone Sócrates con vistas a protegerlos de los peligros inherentes al grado de lujo autorizado en el Estado ideal.

El sistema educativo es un sistema estatal: lo han organizado y lo mantienen los gobernantes para servir a las necesidades políticas del Estado; es una parte del sistema de reproducción de clases de los guardianes. Cualquier interferencia con el sistema educativo sería de consecuencias desastrosas para la estabilidad constitucional del Estado.

La descripción de la educación general de la clase de los guardianes desarrolla la metáfora terapéutica descrita en el *Gorgias*. Platón se debate entre la visión del Estado ideal como una comunidad terapéutica que posee en su sistema legal y educativo los medios para inculcar la salud física y moral y el hecho que todos los estados existentes se veían envueltos por una deprimente diversidad de enfermedades morales y políticas. Tal y como existe, el Estado es una calamidad, pero debería y podría ser un campo de entrenamiento para la virtud; sus leyes, un sistema de educación moral, y su constitución, la expresión de la justicia en términos de orden social.

En los libros VIII y IX de la *República*, Platón presenta los modelos de degeneración que conducen a las formas degradadas de la constitución política: la timarquía, la oligocracia, la democracia y la tiranía. Resulta significativo que la descripción que nos proporciona de los orígenes de la timarquía, el primero y más benigno grado de degeneración política, se basa en un defecto de educación de la clase dirigente. Si la educación de los gobernantes concede excesiva importancia al entrenamiento físico e inculca en ellos una actitud demasiado belicista, entonces la clase dirigente se dividirá entre sí y el poder político irá a caer a manos de los grupos agresivos, amantes del honor. A medida que envejezcan, los gobernantes de un estado timocrático desarrollarán un gusto cada vez mayor por la riqueza y el lujo. Cuando las riquezas se convierten en el objeto

del interés político, la timocracia viene a ser sustituida por una oligarquía de plutócratas. En la oligarquía ya se han esfumado los últimos vestigios del Estado real: la oligarquía no es un Estado sino dos: una ciudad de los ricos dominando a la ciudad de los pobres. Cuando una codicia desmesurada desestabiliza el estado oligárquico, surge la guerra entre las clases del Estado; cuando el pobre desbanca al rico, aparece la democracia. En una democracia cada ciudadano es su propio gobernante; el estado democrático no posee una política consistente, ni un sistema eficaz de leyes. Cuando surge un hombre capaz de persuadir a la masa del pueblo para que le elijan a él como líder contra las clases más adineradas que continuamente buscan el restablecimiento de la oligarquía y la clase de zánganos que emplean todo su tiempo jugando a la política, aparece la tiranía, que es la peor de todas las formas de gobierno que ahora afectan al Estado.

La descripción que hace Platón de la degeneración del Estado se basa en el daño psicológico que le infligen los defectos del sistema educativo. El sistema educativo es una parte esencial de la estructura constitucional del Estado ideal. Resulta esencial por razones psicológicas: una vez que se ha autorizado la presencia del lujo en el Estado, se hace esencial que un cuidadosísimo programa educativo asegure que la clase de los guardianes adquiera una estabilidad psicológica, una firmeza y un equilibrio de carácter y la correcta proporción entre los elementos de la personalidad.

El filósofo gobernante es un hombre o una mujer cuya personalidad se halla bajo el gobierno del intelecto *(nous)*: el tirano, en cambio, se halla dominado no sólo por el apetito *(epithymía)*, sino por el más abyecto y más ingobernable aspecto del apetito, el *eros*.

Los primeros niveles de educación pueden ser sufi-

cientes por sí mismos para proporcionar al Estado los guerreros en los que confiar, pero no serán adecuados para la educación de los gobernantes. El primer nivel educativo proporcionará una educación liberal básica, un sano entrenamiento físico y una educación matemática básica, y desarrollará el carácter de los jóvenes guardianes de manera que puedan desempeñar sus funciones. Los gobernantes necesitan ir más allá de la opinión acertada suficiente para practicar la virtud, hasta llegar al genuino conocimiento de la naturaleza de los valores: en el caso de los más altos gobernantes, al conocimiento del bien mismo, si es que se pretende mantener el orden social y la vigencia de unas leyes correctas. La educación básica matemática debe ampliarse y desarrollarse a fin de hacer capaces a los gobernantes de comprender algo de los últimos modelos de la realidad.

Quienes a los veinte años dan muestras de aptitud para continuar, emprenden estudios superiores. Tienen que estudiar la interconexión de las materias que estudiaron cuando eran niños. Han adquirido una visión amplia a partir de las informaciones de sus estudios literarios, culturales y matemáticos; el conjunto de elementos de información que poseen debe ahora ser sintetizado y puesto en orden, de suerte que puedan alcanzar una visión de conjunto del *corpus* de información con que cuentan. Sus estudios se extenderán más allá de las interrelaciones meramente horizontales de los diversos cuerpos de información que han adquirido para explorar la relación existente entre lo que ellos han aprendido y la realidad. El éxito o el fracaso de los estudiantes en estos estudios supondrán la comprobación de sus capacidades para el estudio de la dialéctica.

Platón no ofrece ninguna información de exactamente qué es lo que se incluye en este grado inicial de estudios superiores: será suficiente con ocupar a los jóvenes

futuros gobernantes en un sólido *curriculum* de diez años. Tal vez tengamos que ver a los estudiantes aprendiendo con unos tutores que han progresado enormemente en el estudio de la dialéctica, que puedan explicarles sobre la estructura del mundo inteligible todo cuanto pueda ser asimilado por unos alumnos que aún no han adquirido las destrezas del razonamiento dialéctico que habrán de elevarlos al conocimiento de la idea del bien. Tal vez también desarrollen sus estudios de ciencias matemáticas hasta alcanzar un nivel cada vez superior. Presumiblemente, los niveles más elevados en ciencias matemáticas conducen a la contemplación de teoremas de carácter extremadamente general que capacitan a los estudiantes para abarcar amplios campos de conocimiento matemático. Sin duda, en este estadio inicial de educación superior los estudiantes serán «inducidos» a practicar formas de razonamiento totalmente desconocidas en los niveles inferiores de estudio.

Hemos de suponer que los estudiantes de provecho se ocuparán de asuntos prácticos al mismo tiempo que del estudio. A los treinta años tendrá lugar un posterior proceso de selección: quienes hayan sido más asiduos en el cumplimiento de sus obligaciones y se hayan dedicado con mayor afán a cursar sus estudios, quienes hayan llevado a cabo las mejores demostraciones en los enfrentamientos, serán elegidos para estudiar dialéctica.

Qué entiende Platón en la *República* por dialéctica es algo difícil de precisar. En los diálogos de primera época está claro que la dialéctica es idéntica formalmente a la erística. El empleo de preguntas continuas de modo sistemático para reducir al ponente de una tesis a caer en sus propias contradicciones se llama erística; los tediosos acróbatas de la palabra Eutidemo y Dionisiodoro proporcionan en el *Eutidemo* una penosa exhibición de erística en su especie más necia y vacua. El empleo de

preguntas continuas de modo sistemático para someter una aseveración a una prueba de consistencia se llama dialéctica. El Sócrates de los diálogos de primera época muestra cuánta efectividad puede proporcionar este test de preguntas dialécticas, y qué amplitud de puntos de vista pueden generar estas preguntas dialécticas. Formalmente no se pueden distinguir los modelos de preguntas usados por Eutidemo y Dionisiodoro y por Sócrates.

El *Menón*, a ojos de Platón, ha demostrado que el método de preguntas sistemáticas puede conducir desde la más salvaje ignorancia a la correcta opinión, y finalmente al conocimiento. Sea cual sea la naturaleza de la dialéctica que estudian los gobernantes, no puede identificarse totalmente con la dialéctica de los diálogos de primera época ni con el método de preguntas del *Menón*. En la *República*, la dialéctica conduce al conocimiento de las formas, y en última instancia al conocimiento de la forma del bien, y de ahí a las conclusiones que pueden extraerse a la luz del conocimiento del bien que los gobernantes han adquirido. La dialéctica en los diálogos de primera época y el método de preguntas sistemáticas del *Menón* no desempeñan esa función.

No es probable, sin embargo, que la dialéctica que estudian los gobernantes carezca por completo de relación con la dialéctica de los diálogos de primera época. El comentario que Sócrates hace sobre los efectos no deseables que el estudio de la dialéctica puede ejercer sobre los jóvenes carece de objetivo si la dialéctica a la que se refiere no resulta familiar para los lectores de Platón.

El método de la dialéctica —viene a decir Sócrates— es cambiar las hipótesis o postulados. Emplea únicamente la razón, sin ayuda de los sentidos, y es la vía para alcanzar el conocimiento del bien mismo. Y como el bien mismo es el principio de la inteligibilidad en virtud

de la cual se hacen cognoscibles las formas, el practicante del método dialéctico que alcanza éxito y logra el conocimiento del bien llega a ser tan sólo capaz de alcanzar una visión sinóptica del conjunto del reino de lo inteligible.

La dialéctica comienza donde acaban las matemáticas: comienza con unas tesis teóricas derivadas como conclusiones de un proceso de una deducción hipotética; las somete, pues, a preguntas de carácter sistemático en busca de los principios que las subrayan y que son su fundamento. Repetirá sistemáticamente estas preguntas de carácter intelectual, tratando los principios asi descubiertos como hipótesis, y buscará el mayor número de principios básicos en los que a su vez aquéllos se fundamentan. Continuará así hasta que el practicante del método dialéctico descubra los primeros principios que son la base de toda verdad, la idea del bien. Una vez que haya alcanzado intuir la naturaleza del bien mismo él o ella podrán inferir la naturaleza exacta de las demás formas y la estructura de las relaciones entre las formas.

La dialéctica culmina con la comprensión. Intuir la naturaleza del bien es la suprema experiencia cognoscitiva a que puede aspirar el ser humano, y ello no reduce al practicante del método dialéctico a una ciencia iluminada; antes bien, le da a él o a ella una comprensión teórica que puede ser expresada mediante palabras y comprobada:

> Si una persona es incapaz de definir la idea del bien de tal manera que gracias al relato que proporciona lo distinga de todos los demás, y luego se abra camino entre todas las «refutaciones» —como si fuera en medio de un campo de batalla, refutándolas con decisión, basándose no en la opinión sino en la realidad, apoyando firmemente su relato a medida que avanza—, seguramente no podrías afirmar que tal persona conozca el bien tal y como realmente es (¡ni ningún otro bien, si a eso vamos!) (534 b-d).

Quien practica la dialéctica y ha alcanzado el conocimiento del bien debe ser capaz de mostrar qué es el bien, y de defender su exposición frente a todo intento de refutación. Probablemente esto es lo que nos da una descripción de la vitalidad intelectual de la clase dominante que concibe Platón: el resultado de quien aspira a dominar la dialéctica deberá ser contrastado con las preguntas de carácter sistemático con las que estamos familiarizados desde los diálogos de primera época. No sólo tienen que conocer el bien los filósofos-gobernantes, sino que tienen también que ser capaces de demostrar sus conocimientos ante sus iguales.

Una vez que el que practica la dialéctica ha alcanzado a comprender la naturaleza del bien, él o ella pueden estudiar la naturaleza de la formación global de las ideas que dependen del bien para su existencia y su inteligibilidad. Esta clase de estudio será una ciencia *a priori* de la naturaleza última de la realidad, una pura metafísica deductiva.

El poema de Parménides, *El sendero de la verdad*, pudo haber proporcionado perfectamente a Platón el modelo de la futura dialéctica. A partir del sencillo principio *esti* («es/existe»), Parménides deduce su descripción del ser: razona dialécticamente hasta concluir que la realidad es una esfera del ser simple, eterna e incambiable. Platón miraba a Parménides con una reverencia especial y conocía muy bien su poema; lo cita en varias ocasiones. Platón no acepta todas las conclusiones de Parménides, pero sí cree que Parménides ha hecho una gran contribución a la filosofía. Su método dialéctico de razonar parece lo suficientemente similar al proceso de razonar descrito por Platón para que se le pueda considerar cuando menos como su prototipo.

Quien practica la dialéctica, pues, es capaz de explorar la estructura última de la realidad, y de comprender los

principios básicos de todos los campos del conocimiento. Ha adquirido un conocimiento a partir del cual puede, en principio, derivarse la solución para los problemas de la sociedad.

10. La teoría de las formas o de las ideas

Heráclito describió a la mayoría de los hombres como seres errabundos en un estado de somnolencia, atados a sus propias opiniones: necesitan despertar de sus sueños, deponer los prejuicios que distorsionan su percepción de la realidad, y dedicarse a conocer el orden de la realidad objetiva. La escuela eleática propugnaba razones exclusivamente dialécticas para la adquisición de tal tipo de conocimiento: los sentidos proporcionan datos poco fidedignos que debemos dejar de lado en pro de las conclusiones que nos proporciona el proceso abstracto de pensamiento intelectual. Los pitagóricos eran partidarios de la intuición contemplativa propia de los modelos matemáticos, que están en la base del orden general del universo experimental gracias a un riguroso programa de *catarsis* física, mental y espiritual. En los más importantes diálogos de la etapa intermedia de Platón podemos detectar la síntesis y trascendencia que cada una de estas escuelas filosóficas han ejercido sobre su pensamiento.

Los diálogos de la primera época reflejan cómo el hombre educado y culto es por completo incapaz de defender sus ideas sobre la moral, la política o conceptos estéticos frente a la contundente prueba socrática de sus preguntas dialécticas. Su método de preguntas pone en evidencia qué insuficientemente fundadas son las opiniones que el pueblo está dispuesto a aceptar como fundamento de su vida personal o social. Educadores profesionales, sofistas, *rétores* y rapsodas no salen mejor parados que los perplejos jóvenes o los viejos y entusiastas soldados.

El diálogo *Menón* ofrece ciertas esperanzas: la teoría de la reminiscencia nos brinda la posibilidad de escapar del mundo de sueños de las opiniones carentes de fundamento mediante la recuperación del conocimiento de la realidad que nuestras almas poseyeron antes del momento de nacer a este mundo material y quedar atrapadas en la telaraña de las penas y los goces de los sentidos. En el *Menón* se alcanza la reminiscencia por medio del sistema de preguntas: el aturdimiento mental queda reducido a pura ignorancia mediante este sistema de preguntas; la perplejidad ocasionada por el colapso de la certeza enfatiza nuestra ignorancia hasta el extremo de que posteriores preguntas pueden conducirnos a la consecución de la auténtica opinión, que puede convertirse en genuino conocimiento si la opinión recibe un fundamento sólido merced a una investigación rigurosa en su base.

Los argumentos que usa Sócrates en el *Fedón* ponen de manifiesto el método mediante el que la reminiscencia puede ser estimulada por los objetos proporcionados por la experiencia sensible. El diálogo sugiere, en efecto, que los objetos sensibles pueden poseer al menos una cierta significación en la búsqueda del conocimiento: pueden al menos ayudarnos a rememorar las realidades que conocimos antes de nuestro nacimiento. Este es un tema

escasamente desarrollado en los escritos de Platón: aunque Platón modifica más tarde su hostilidad, profundamente intelectual, contra el cuerpo, evidenciada en la teoría catártica de la filosofía en pro de la cual Sócrates alega en el *Fedón*, Platón nunca aprovechó al máximo esta posibilidad que con un punto de vista más positivo sobre el papel cognoscitivo de los sentidos podría desarrollarse sobre la base de la teoría de la reminiscencia. Esta posibilidad vuelve a emerger, sin embargo, tanto en el *Banquete* como en el *Fedro*, pues ambos diálogos enfatizan el poder de la belleza, incluso la belleza sensible de los objetos físicos. En ambos diálogos, la belleza de los objetos físicos posee la capacidad de conducirnos más allá de sí mismos hasta la intuición de aquella otra belleza de la que esta obra no es sino una imagen parcial, transitoria e inestable. Reaparece en la *República*, al reconocerse la gran importancia que se da a las cualidades estéticas de los utensilios, la música y las leyendas que se narran a los niños durante sus años de formación. No es menos cierto, sin embargo, que Platón no continuó hasta su final las implicaciones de esta ojeada sobre el valor de la experiencia de los sentidos.

El avance más trascendental para la teoría del aprendizaje, según se nos propone en el *Menón*, nos lo proporciona la teoría de las ideas o de las formas. La teoría de la reminiscencia es una teoría acerca de cómo llegamos a conocer; no es, en sí misma, una teoría acerca del estado de los objetos de conocimiento. La teoría de las ideas desarrolla y explicita la teoría de la reminiscencia, proporcionándonos un relato sobre la naturaleza de los objetos de conocimiento.

El *Fedón* contiene la primera exposición de la teoría de las ideas. El método expositivo está cuidadosamente tratado, a fin de dar continuidad al fluido estilo conversacional del diálogo: en determinados momentos de la

conversación, Sócrates aprovecha la oportunidad para desarrollar uno tras otro diversos aspectos de su teoría, integrando a su vez cada uno de ellos en su discusión sobre la inmortalidad. La teoría no queda expuesta de una manera sistemática; incluso el lenguaje con que se nos presenta varía de una a otra parte del diálogo.

El relato socrático sobre las ideas puede resumirse así:

a) La verdad no puede alcanzarse por medio de los sentidos: la realidad puede aprehenderse mediante un proceso de razonamiento intelectual.

b) La justicia, la belleza y el bien (etc.) existen todas ellas como realidades inaccesibles a los sentidos.

c) El mundo de la experiencia-sensible contiene semejanzas de aquellas realidades (ej.: de la igualdad en sí misma) que no poseen una manifestación perfecta en el mundo material.

d) Cuando reconocemos que en el mundo de la experiencia sensible alguna cosa se asemeja a la igualdad en sí misma [o cualquier otra realidad del tipo especificado en (c)] nuestro conocimiento de la igualdad en si misma no procede de la experiencia sensible: lo hemos rememorado a partir del conocimiento de la igualdad en sí misma que adquirimos antes de nuestro nacimiento.

e) Realidades tales como la belleza en sí misma o la igualdad en sí misma son eternas e inmutables.

f) Estas realidades eternas son las formas o ideas a las que se asemejan y de las que participan sus ejemplos del mundo sensible.

g) Las ideas o formas son inteligibles.

h) El auténtico conocimiento es el conocimiento de las ideas eternas.

i) Sólo las ideas pueden proporcionar adecuadas explicaciones causales.

j) Las realidades individuales pueden participar de una variedad de ideas: aquellas ideas de las que necesariamente participa una realidad individual definen sus propiedades esenciales, aquellas otras de las que participa en un momento determinado son sus accidentes.

k) Las realidades individuales no pueden participar de ideas que son incompatibles con las ideas de sus propiedades esenciales.

La exposición socrática de la teoría de las ideas deja muchas preguntas sin responder. Se nos dice que existen ideas eternas de la belleza, bondad, justicia, igualdad, calor, frío, impar, par: todas ellas aparecen específicamente mencionadas en el *Fedón,* pero no sabemos qué otras ideas existen. Es posible, por supuesto, hacer algunas suposiciones razonables en muchos casos, pero el *Fedón* no nos proporciona criterios para determinar la población del reino de las ideas eternas. Tampoco nos proporciona el *Fedón* ninguna indicación clara sobre la naturaleza exacta de su participación. Ni tampoco se nos aclara de manera inequívoca qué tipo de realidades son estas ideas o formas. Existen eternamente, son inmutables e inaccesibles a la experiencia sensible, ¿pero qué son exactamente? ¿Hemos de pensar que son realidades? Si es así, ¿qué clase de realidad eterna sería la igualdad en sí misma? Cuando hablamos de la forma de la belleza o de la idea del bien resulta fácil dar por sentado, sin ningún tipo de reflexión analítica sobre las implicaciones de dicha presunción, que estamos tratando con realidades eternas: cuando hablamos de la igualdad en sí misma, la justicia en sí misma y dicha presunción es menos atractiva.

A pesar de las considerables dificultades en que se ve sumido el lector, resulta evidente que los argumentos de Sócrates en el *Fedón* son el vehículo de un desarrollo

teórico muy significativo en el conjunto de las investigaciones filosóficas de Platón, así como que su teoría se encomienda al lector. Es típico en Platón presentar un desarrollo fundamental en una secuencia de momentos subsidiarios en la construcción de un argumento a propósito de una cuestión distinta. El *Fedón* no es un ensayo expositivo: la forma literaria y dramática del diálogo es aprovechada con una gran destreza y habilidad. La exposición que hace Sócrates de la teoría de las ideas se halla sutilmente integrada en un debate a propósito de la eternidad del alma, hasta el extremo de que el lector se ve conducido paso a paso sin advertir al principio que se le ha ido conduciendo de la mano a través de una visión mental completamente ajena. El lenguaje de la teoría de las ideas no es nuevo; su familiaridad ayuda a disfrazar la novedad de la propia teoría.

Se pretende que las ideas fundamenten la teoría de la reminiscencia sobre bases metafísica y epistemológicamente firmes. Existe un mundo de realidades eternas inteligibles que el alma ha conocido directamente cuando se hallaba en un estado incorpóreo antes de su encarnación. El mundo que nosotros llegamos a conocer mediante experiencia de los sentidos en nuestra actual vida de seres corpóreos contiene imágenes sensibles de realidades eternas que pueden ayudarnos a rememorar las ideas que son sus arquetipos eternos e inteligibles. El auténtico filósofo pugna constantemente por purificarse a sí mismo de la influencia de las penas y placeres físicos originados por la experiencia sensible y que distorsionan la percepción, y desarrollar al propio tiempo su capacidad de pensamiento puro e intelectual, que es el único que puede lograr el conocimiento de las ideas.

Los argumentos de Sócrates en el *Banquete* se refieren a una de las ideas, a la belleza en sí misma. El objetivo

último de *eros,* que es un elemento fundamental de la personalidad humana, reside en la contemplación de la eterna belleza. *Eros* es «un deseo de engendrar belleza», dice Sócrates: si nos abstenemos de aferrarnos al placer sexual, o simplemente nos contentamos con el deleite de la compañía de un alma hermosa e incluso con ir más allá hasta alcanzar la abstracta belleza de un sistema matemático aceptando que ninguna de ellas sea el objetivo último de nuestro *eros,* entonces seremos capaces de ascender a la creativa y maravillosa visión de la belleza en sí misma.

En el *Fedro* Sócrates arguye que la belleza posee por sí sola la capacidad de despertar en nosotros el recuerdo del mundo de las ideas eternas: Sócrates relaciona esta capacidad con la particular claridad y acuidad del sentido de la vista, por medio de las cuales discernimos la belleza de las cosas. (Este énfasis en el aspecto visual de la belleza puede parecer algo raro, especialmente dado que Platón muestra permanentemente una vívida conciencia de la belleza que pueden poseer la poesía o la música: refleja una tendencia del pensamiento griego en época de Platón a pensar en la belleza en términos fuertemente visuales como una especie de resplandor o brillantez.)

La idea de belleza ocupa una posición única en el reino de las ideas. Su imagen en el mundo de los sentidos nos ayuda más poderosamente a rememorar su arquetipo eterno de lo que lo hacen las imágenes sensibles de otras ideas. La intuición de la idea de belleza tiene un único significado psicológico para los seres humanos: la satisfacción que se consigue en el acto sexual, en las relaciones amorosas o incluso en la amistad espiritual no es sino una sombra de la plenitud espiritual que experimentamos al contemplar la belleza en sí misma. Sólo en ella radica el objeto perfecto del amor, el último y absoluto deseo *per se.*

El ascenso estético del alma hasta la intuición de la belleza es paralelo al ascenso intelectual del alma hacia el conocimiento de las ideas. Los dos caminos son dos aspectos de la espiritualidad filosófica de Platón.

La teoría de las ideas se nos presenta en la *República* por medio de tres famosas imágenes: el Sol, la Línea Cortada y la Caverna. Importa hacer notar el contexto en que se introducen estas imágenes, pues lo son para clarificar exactamente qué clase de conocimiento debe poseer el filósofo-gobernante del Estado ideal.

Sócrates brinda una caracterización del filósofo que muestra que el auténtico filósofo es la persona idealmente destinada a ser gobernante. El filósofo es la persona que posee un asidero intelectual en las realidades eternas e inmutables: ha alcanzado la certeza y estabilidad mental que se exige a un gobernante. El filósofo tiene ante los ojos de su mente los paradigmas de perfección de los que pueden derivarse criterios de valor, permitiéndole a él o a ella extraer reglas y normas apropiadas para la organización de la vida social y política. El amor que siente el filósofo por la verdad es absoluto, e ilimitado en intensidad y en extensión. La plenitud del filósofo reside en realidades intelectuales y espirituales, no en la riqueza material. Al no sentir avidez por la riqueza ni por poseer cosas, y al ver que las realidades materiales y la existencia corpórea son transitorias, el filósofo queda exento de temer la muerte, y de ahí que resulte capaz de ejercer las acciones valerosas y decididas que se exigen al verdadero gobernante. Al ver la realidad como en realidad es, el filósofo posee una capacidad única para mantener un sentido de la proporción respecto a cualquier asunto, lo que es una cualidad esencial en un gobernante sabio.

Para gobernar con eficacia, el filósofo necesitará

adquirir un conocimiento de la realidad adecuado a las demandas de su tarea, llegar al más completo conocimiento del bien: alcanzar, en la medida de lo posible, una visión perfecta del fundamento de cualquier valor.

Al pedírsele a Sócrates que describiera el bien, se quedó dudando, y a continuación ofreció una descripción de su origen y su imagen en el mundo visible, el Sol.

Sócrates recuerda a su interlocutor la distinción (hoy día familiar para nosotros) entre las múltiples cosas particulares de las que decimos que son bellas o buenas, y la bondad en sí misma o la belleza en sí misma, las formas o ideas eternas en virtud de las cuales las cosas bellas son bellas y las cosas individualmente buenas son buenas. Las ideas —le recuerda— son inteligibles, pero invisibles; los objetos visibles en cambio son ininteligibles.

La vista —nos advierte Sócrates— es una capacidad sensorial compleja. El sentido del oído no requiere en nosotros más que la presencia de un sonido para que lo podamos oír: en el caso de la vista, además del objeto visible, se requiere una tercera realidad antes de que podamos ver algo, esto es, la luz. El Sol es la fuente de la luz. El Sol no puede, por supuesto, ser identificado con el ojo, ni con la luz; sin embargo, el ojo es el órgano sensorial más parecido al Sol, y su capacidad de ver le viene del propio Sol. El Sol es la causa de la visión y se le percibe gracias a esta capacidad de la que él mismo es causa: nos permite ver, y precisamente por ello resulta visible él mismo.

Tras haber procedido a esta exposición acerca del Sol, una descripción que a un lector moderno podrá parecer algo peculiar, Sócrates afirma que existe una analogía entre la función del Sol en relación con el reino de los objetos visibles y la función de la idea del bien en el

reino de lo inteligible. Es la idea del bien la que confiere verdad a los objetos del conocimiento y la que posibilita al sujeto cognoscente el conocerlas. Ella misma es en si cognoscible, pero ni el conocimiento ni la verdad son algo idéntico a la idea del bien: es la causa de ambos y a ambos trasciende.

Al igual que el Sol es la fuente del proceso de génesis, crecimiento y nutrición sin ser él mismo nada de estas cosas, de igual modo la idea del bien es la fuente de la existencia de las cosas inteligibles.

Esta analogía puede parecer extraña y no del todo satisfactoria; sin embargo, el empeño del argumento platónico es razonablemente claro. La idea del bien es la realidad suprema, la fuente de la existencia de todas las demás ideas eternas. Es merced a la idea del bien por lo que resulta posible el conocimiento: ella ilumina todo el mundo inteligible, posibilitándonos así que podamos percibir la naturaleza de las ideas o formas. La idea del bien es en sí misma cognoscible al tiempo que es la fuente del conocimiento de todo cuanto es cognoscible. Expuesta de esta manera, tal vez no resulte particularmente clara o convincente; lo que quizá pretendió transmitir Platón es que el conocimiento posee una dimensión normativa. Sabiendo que un objeto cualquiera es un ejemplo de X -dad, en tanto que imagen de la idea de X, necesitamos saber qué sea X y también qué sean las diversas X. Tal clase de conocimiento dependerá de nuestra habilidad para percibir la idea de X en su necesaria relación con la idea del bien, relación que fundamenta y expresa los aspectos normativos de la idea de X.

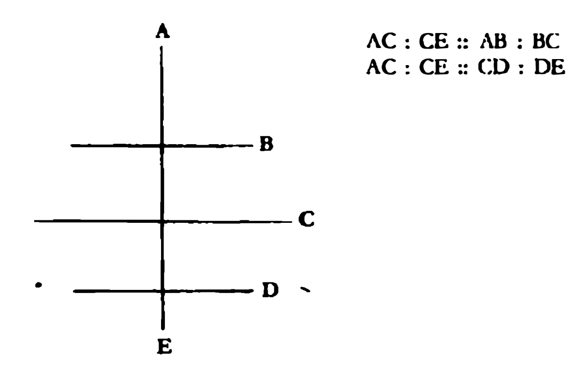
Existe un paralelo entre la posición de la idea del bien en la imagen del Sol y la posición que la belleza en sí misma ocupa en el *Banquete* y en el *Fedro*. La culminación suprema de nuestra capacidad de amar queda en paralelo

con el objeto supremo de nuestra capacidad de conocimiento. Podría parecer que existe un paralelismo sin más, como si no ocurriera que el Sócrates de la *República* se encuentra en apuros para indicar que la filosofía, en tanto que amor de la verdad y de la realidad, es la forma suprema de amor en la vida humana y también la forma suprema de actividad intelectual. Este punto de vista es plenamente coherente con la manera en que se describe en el *Banquete* y en el *Fedro* el paso a la culminación perfecta de *eros*. Resulta difícil resistirse a la conclusión de que la belleza en sí misma y la idea del bien son, en cierto sentido, una misma cosa.

Sócrates dice de la idea del bien que está «por encima del ser en dignidad y poder» (509 b). Al igual que el Sol, fuente de generación y crecimiento, no es idéntico a la generación ni al crecimiento, y tampoco es solamente el principio de generación o crecimiento, del mismo modo —parece argumentar Platón— la idea del bien no es idéntica simplemente con el ser, ni es tan sólo la forma o existencia. Lo que Platón quiere decir con ello es, cuando menos, algo que no queda perfectamente claro: si la idea del bien es el fundamento del ser de las demás formas, la fuente y causa de su realidad, entonces parece derivarse de ello que la idea del bien es, sin duda, la forma de la existencia; la consecuencia de negar esta afirmación sería socavar por completo la racionalidad de la teoría de las formas; si la forma que es fuente de la X-dad de las demás formas no fuera la forma de la X-dad, nos encontraríamos ante un dilema imposible, o bien existe otra forma que sea la forma de la X-dad, pero que no es la causa de la X-dad en las demás formas, o bien no existe en absoluto la forma de la X-dad; en ninguno de los dos supuestos queda claro cómo puede salvaguardarse el fundamento racional para postular la existencia de las formas, una vez que ha quedado asegurada la

estrecha conexión que existe entre la X-dad y la forma de la X-dad. La interpretación más segura de lo que está diciendo Platón, aunque confieso que carece de cualquier apoyo en el texto de la *República*, es que la idea del bien se halla por encima del ser en dignidad y poder en el sentido de que trasciende e incluye lo que se entiende por «ser». Según esta interpretación, la idea del bien sería, además, la forma del ser, aunque no reductible a ser meramente la forma del ser.

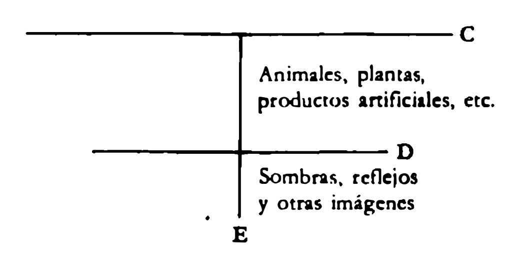
Continúa Sócrates su exposición sobre la naturaleza del reino de lo inteligible y su relación con el reino de lo visible mediante la creación de una segunda imagen, la Línea Cortada. Sus interlocutores tienen que imaginarse una línea cortada en dos partes desiguales, cada una de las cuales está a su vez dividida en la misma proporción en que lo está la línea original.



Sócrates ofrece este diagrama para ilustrar los grados relativos de claridad y oscuridad en los reinos de los objetos visibles e inteligibles. Las divisiones mayores de la línea separan la realidad de la pura imagen, el conocimiento de la opinión.

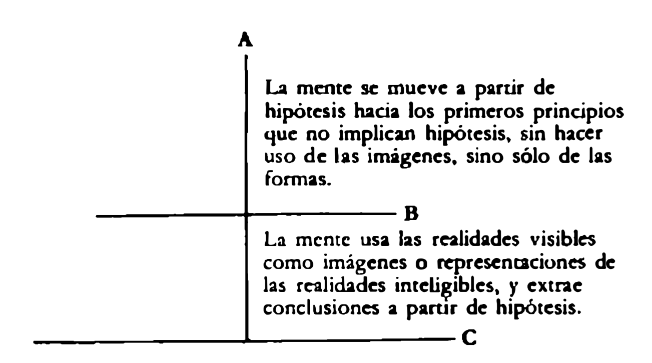
a) Lo visible

El mundo de los objetos visibles está dividido en dos secciones:



La relación entre imagen y original (DE a CD) es análoga a la relación CE a AC. Los objetos visibles son sombras, imágenes y reflejos de las realidades inteligibles, y se relacionan con sus originales de manera análoga a como las sombras, dibujos y reflejos de las realidades visibles se relacionan con las cosas de las que son sombras, imágenes y reflejos. La diferencia en cuanto al grado de claridad que separa nuestra cognición del reino de lo inteligible de nuestra cognición del reino de lo visible es análoga a la diferencia de claridad que separa nuestra cognición de las realidades vivas y productos artificiales de nuestra cognición de sus imágenes. Qué significa esto exactamente es algo que no nos queda claro en la descripción que hace Sócrates de la Línea Cortada: por ejemplo, no es obvio de modo inmediato que nosotros vemos o aprehendemos las imágenes de las cosas con menor claridad que las propias cosas.

b) Lo inteligible



La descripción de las secciones AB y BC son, cuando menos, algo oscuras. En posteriores aclaraciones Sócrates pone en evidencia que BC es el reino de los razonamiento matemáticos, que asume o propone hipótesis sobre la existencia de los números pares e impares, sobre algunas figuras geométricas, etc. Cuando dicho razonamiento hace uso de las realidades visibles, funcionan como imágenes o representaciones de las realidades inteligibles: los objetos reales del razonamiento matemático son el Cuadrado en sí mismo o la Diagonal en sí misma, etc. El matemático supone la existencia de los números y figuras acerca de los cuales está pensando y llega a ciertas conclusiones sobre ellos.

La sección AB representa el razonamiento dialéctico que parte de hipótesis asumidas precisamente como tales, como presunciones provisionalmente instrumentales, y a partir de ellas se encamina a los primeros

principios. A continuación, partiendo de estos primeros principios, alcanza unas conclusiones. En este nivel, todo el razonamiento tiene que ver sólo con las formas, nunca con las realidades visibles.

Sócrates distingue cuatro estados de mente, cada uno de los cuales se corresponde con una de las cuatro divisiones de la línea. Los cuatro conceptos que Sócrates emplea son *nóesis, diánoia, pistis* y *eikasía:* los traductores varían extraordinariamente en la manera de traducirlos.

Eikasía es el término para el estado cognitivo que corresponde a nuestra aprehensión de las formas y reflejos; a veces se traduce por «imaginación»; más bien significa «ilusión» o «conjetura», y no sería erróneo traducirlo como «aturdimiento».

Pistis es creencia: sobre el mundo visible nosotros tenemos creencias, que pueden ser verdaderas o falsas, pero que no son conocimiento genuino. *Pistis* y *eikasía* son subdivisiones de *doxa,* opinión.

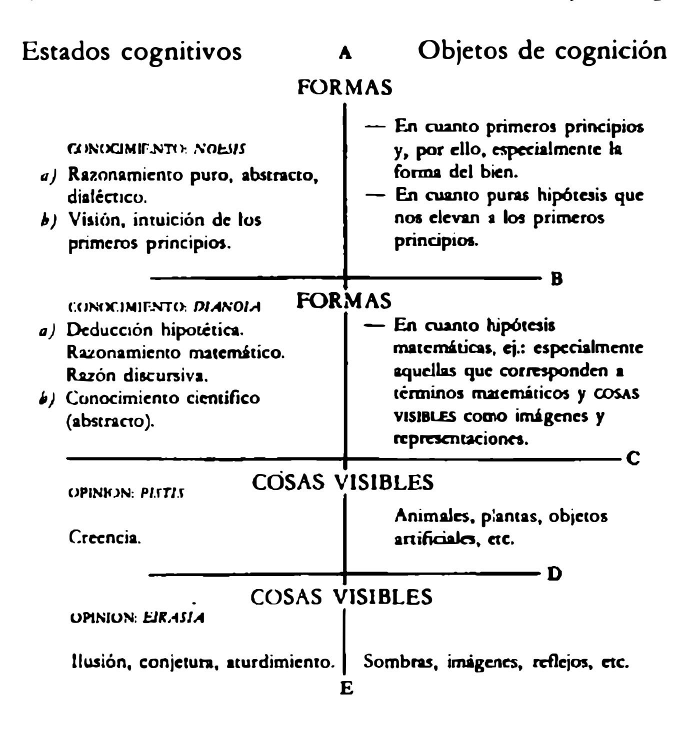
Diánoia significa tanto el proceso de razonamiento que se emplea en las matemáticas como el estado de conocimiento resultante de él. La naturaleza de esta clase de razonamiento es clara, se trata de inferencias que parten de hipótesis o presunciones para llegar a las conclusiones que se derivan de aquéllas. La forma de conocimiento a la que conduce es cierta en tanto que se refiere a las relaciones entre las hipótesis y las conclusiones extraídas de ellas, aunque nunca asciende hasta alcanzar los principios últimos en los que se fundamentan las hipótesis. Al parecer, se nos ofrece una somera descripción del razonamiento deductivo que opera a partir de hipótesis a las que resulta incapaz de validar: es la clase de razonamiento que se ejemplifica formalmente al operar con las reglas de inferencia en un sistema axiomático de tipo lógico o matemático, cuyos axiomas son requeridos por el sistema, derivables del propio sistema sólo mediante

un argumento circular, e incapaces dentro del propio sistema de poseer una prueba no circular.

Nóesis es el razonamiento puro, dialécticamente abstracto, razonamiento que opera a partir de hipótesis hasta llegar a los primeros principios, desde el conocimiento de la verdad científica hasta los principios últimos en los que se fundamenta todo conocimiento. *Nóesis* es también el estado de conocimiento en el que aprehendemos los primeros principios; tal vez se nos está invitando tácitamente a poner en relación esta sección de la línea con los distintos niveles de conocimiento implicados en la imagen del Sol, e interpretar así *nóesis* en su más plena y perfecta forma como conocimiento del bien en sí mismo. Ello, por supuesto, no implicaría limitar los objetos de la *nóesis* a la idea del bien; incluiría también las demás formas, aunque precisamente en tanto en cuanto se las conoce en su relación con la idea del bien y en relación con los demás, como un sistema de realidades eternas e inteligibles, inteligiblemente organizado, que depende y es cognoscible por su relación con el bien.

Induce a confusión el que Platón emplee los términos *diánoia* y *nóesis* para denominar ambos procesos de razonamiento y las dos formas de conocimiento que resultan de tales procesos. Ello debería ponernos en guardia acerca de la existencia de un elemento de ambigüedad en la imagen de la Línea Cortada.

Podemos construir ahora el siguiente diagrama de la línea, para mostrar las diferencias que Sócrates señala:



El modelo general de las relaciones expuestas en el cuadro es:

AC : CE :: AB : BC :: CD : DE

La interpretación de la Línea Cortada aquí representada resulta muy controvertida: la mayoría de los comentaristas identifican los objetos de *diánoia* como objetos matemáticos, particulares e inteligibles, opuestos a las ideas, que son universales. Esta interpretación deriva de una nueva lectura del texto de la *República* en que se recogen puntos de vista expuestos en un período posterior. Tal y como se nos ha conservado el texto no encontramos en él apoyo para esta interpretación, pero

resulta imposible probar que Platón no tuviera en mente tal punto de vista.

Parece ser un sentimiento general entre los comentaristas el hecho de que las diferencias señaladas en la parte inferior de la línea entre creencia *(pistis)* e imaginación *(eikasía)* carecen de importancia desde el punto de vista filosófico, y son un tanto artificiales. Si uno piensa en nuestra cognición de un ejemplo individual, o verbi gracia, de un objeto artificial y su reflejo, entonces la importancia de su distinción puede resultar sin duda mínima. Cuando pasamos a considerar nuestra cognición de un grupo o un conjunto de animales, objetos artificiales, etc., y los comparamos con nuestra cognición de un conjunto de sombras, imágenes reflejadas, etc., emerge una distinción de considerable interés bajo el punto de vista filosófico.

Veamos un ejemplo. Supongamos que te encuentras tendido en un lecho durante una noche templada con una farola de la calle proyectando su luz sobre la ventana del dormitorio. La cabecera de la cama está del lado de la ventana; tú te encuentras cara a una pared completamente blanca, de espaldas a la luz. Fuera de la casa, entre la ventana del dormitorio y la farola de la calle, hay un árbol bien crecido, cuyas sombras se proyectan sobre la pared del dormitorio frente a donde tú estás. Hay una leve brisa: las ramas del árbol se mueven y las sombras de las ramas se mueven sobre el muro. Insectos y pequeños murciélagos revolotean en torno a la farola. El ejemplo resulta obvio: el movimiento relativo de las sombras sobre el muro no puede, por si mismo, brindarnos información acerca de qué está sucediendo exactamente fuera de la ventana. Las sombras de las ramas se entrecruzan con sombras de ramas, las sombras de las revoloteantes mariposas y voladores murciélagos se mueven con rapidez sobre el muro, entre las ramas y

fuera de las ramas. Las sombras de los murciélagos y las sombras de las mariposas revolotean en torno a las ramas del árbol-sombra; se acrecientan o disminuyen según se van moviendo, se pierden en la oscuridad y desaparecen. Las auténticas mariposas y los auténticos murciélagos están revoloteando en torno a la farola, no en torno al árbol. Sabiendo cómo es la realidad en el mundo que está fuera de la ventana, sabemos por qué las mariposas dan la impresión de aumentar y disminuir de tamaño según revolotean entre las ramas: se acercan o se alejan al revolotear junto a la farola. Si todo nuestro conocimiento estuviera limitado al juego de sombras proyectadas sobre el muro, obtendríamos una representación completamente confusa de la relación en que se encuentran las mariposas y el árbol.

Las diversas relaciones entre las cosas, relaciones causales y espaciales en particular, no están siempre de manifiesto en las relaciones que existen entre reflejos o sombras de las cosas. El conjunto de sombras posee una compleja relación de proyección respecto al conjunto de cosas reales. Una vez que conocemos el conjunto de cosas reales, podemos interpretar el conjunto de sombras: pero si no conocemos más que el conjunto de sombras, nos hallamos en el reino de las apariencias ilusorias, potencialmente engañosas, y de conjeturas infundadas.

La tercera imagen platónica reproduce una vívida descripción alegórica del ascenso desde el reino de las puras sombras hasta alcanzar finalmente la intuición intelectual del bien en sí mismo.

Hemos de imaginar una enorme caverna en la que hay unos hombres prisioneros desde su infancia, encadenados de cuello y miembros de tal modo que sólo pueden mirar hacia adelante. Por detrás y por encima de estos prisioneros brilla un fuego, y entre el fuego y los

prisioneros se encuentra un pasillo con un muro en lo alto que proyecta los cuerpos de cualquier objeto que pase por el pasillo.

Hay una gente que camina aquí y allá por el pasillo llevando toda clase de objetos, incluso siluetas de seres humanos y de animales. Algunas de estas personas hablan entre sí mientras deambulan aquí y allá. La luz del fuego proyecta las sombras de los diversos objetos que son transportados a lo largo del pasillo sobre el muro de la caverna que está frente a los prisioneros. Estos, como no pueden mirar a otra parte que no sea a las parpadeantes sombras proyectadas sobre el muro, las consideran objetos reales; las voces y sonidos que rebotan en el muro de la caverna les parece que proceden de las figuras de las sombras.

Si un prisionero quedara libre de estas cadenas a las que estaba acostumbrado y pudiera darse la vuelta en dirección al muro, el pasillo y las figuras en movimiento, se quedaría atónito por un instante, y a continuación se percataría de que las formas de las sombras, a las que hasta ahora había considerado durante toda su vida objetos reales, son no otra cosa que meras ilusiones al compararlas con los objetos que ahora puede ver.

Al principio, le resultará difícil identificar los objetos que son transportados: al estar familiarizado con el mundo de sombras no se halla preparado para reconocer las cosas que proyectan esas sombras. Incluso el propio fuego dañaría sus ojos.

Si se hiciera salir al prisionero a la luz del sol, al principio quedaría deslumbrado por el resplandor de la luz, y necesitaría algún tiempo para habituarse a ella antes de poder mirar las cosas del mundo exterior. Al principio, le resultaría más cómodo percibir las sombras y los reflejos en el agua, y sólo algo más tarde los objetos reales.

Finalmente, podría mirar directamente al Sol y ver el poder que controla el mundo visible y que gobierna las estaciones.

Si tal individuo regresara entonces a la caverna y volviera a ocupar su lugar entre los prisioneros que permanecen encadenados, descubriría que ha perdido su capacidad de distinguir los detalles del fino juego de sombras que se proyectan sobre el muro de la caverna, quedaría cegado por la oscuridad y daría a sus compañeros la impresión de ser un loco inútil.

La imagen de la caverna representa el ascenso de la mente desde el reino de las simples imágenes al reino de las cosas visibles (los objetos transportados a lo largo del pasillo y las personas que los acarreaban), al mundo de las formas (los objetos del mundo exterior) y finalmente a la contemplación del bien (el Sol).

Existe una duda muy difundida entre los estudiosos de Platón acerca de hasta qué punto puede superponerse la imagen de la Caverna con la imagen de la Línea. El principal problema para reconciliar las dos imágenes se refiere a la interpretación que hemos de dar a los prisioneros encadenados. Si su estado es una imagen de *eikasía,* ilusas opiniones que se basan en reflejos, sombras e imágenes similares, nos veremos obligados a concluir que Sócrates está aquí argumentando que éste es el estado normal del ser humano que no ha sido educado. Tal conclusión es difícil de aceptar; pues parece conferir a las sombras, reflejos e imágenes similares una importancia en la experiencia humana difícil de parangonar con lo que el sentido común autorizaría. ¿Cuándo estuvo nuestra experiencia del mundo limitada a la percepción del reflejo, de las sombras e imágenes? Incluso si hacemos extensible las distintas clases de objetos de cognición hasta llegar a incluir ecos, marcas, huellas, etc., no parece que exista estadio de la existencia humana

en el que nuestra cadena cognitiva esté limitada a imágenes, sombras, ecos y huellas.

Es probable que el lector moderno que intente asimilar el texto de Platón conciba los reflejos y las sombras fundamentalmente por su estado derivativo y dependiente. El espejo de cristal que se encuentra en el dormitorio de cualquier casa nos parece corriente. El reflejo casi perfecto y vivo con que reproduce las imágenes un espejo de cristal nos parece corriente. Son algo tan frecuente estos espejos que nos proporcionan una imagen que pasa a ser para nosotros el modelo canónico.En cambio, en tiempos de Platón los espejos eran de metal pulido a golpe de martillo: estos espejos proporcionan un reflejo mucho menos perfecto que el que nos brinda un espejo de azogue. Un espejo de bronce reproduce una imagen vaga y algo deformada.

Un lector moderno de Platón tomará con toda seguridad una lámpara que produce una luz brillante y nítida, y que proyecta sombras nítidamente definidas. En cambio, la Atenas de Platón no conocía la lámpara de gas, ni la bombilla eléctrica: alumbraban el interior de sus casas quemando mechas, unas llamas que proyectan unas sombras tenues y mortecinas. Por supuesto que el Sol proyecta sombras nítidas y claras, pero las sombras que Platón tiene en su mente en la imagen de la Caverna son las tenues formas proyectadas por la luz de la hoguera.

Un lector moderno concibe los reflejos, sombras e imágenes fundamentalmente por su carácter dependiente y derivativo. Este énfasis puede inducirnos a malinterpretar el valor de la Línea Cortada de Platón. Para un lector de la época de Platón, las sombras y los reflejos acarrean con toda seguridad, de forma inmediata y de antemano, ciertas asociaciones en cuanto a deformación y falta de nitidez que no se presentarán de manera automática a un lector moderno.

Si cuando Platón está pensando en sombras, reflejos e imágenes semejantes lo hace básicamente en términos de que son realidades generalmente deformadas, vagas, faltas de nitidez, poco claras y parpadeantes, de ello se infiere que es posible interpretar que los prisioneros encadenados guardan una estricta correspondencia entre la Línea Cortada y la Caverna. Que es ésta la manera como pensaba Platón nos lo sugiere con fuerza la implicación existente en la imagen de la Línea Cortada, en el sentido de que existe una diferencia en el grado de claridad entre nuestra cognición de los animales, plantas y objetos artificiales y la de las imágenes y reflejos de ellos, es semejante a la diferencia de claridad que hay entre nuestra cognición de las cosas inteligibles y las cosas visibles.

En el *Fedón* se hace a Sócrates argumentar diciendo que el placer y el dolor son particularmente peligrosos por el hecho de que poseen la capacidad de obsesionar la mente y causar en nosotros una percepción errónea de las cosas. La distinción entre *eikasía* y *pistis* (y de modo análogo la distinción entre *diánoia* y *nóesis*) es una diferencia de grado entre claridad y oscuridad. Bajo el dominio del placer y del dolor nuestra cognición de las cosas se distorsiona, perdiendo claridad. En esa etapa de nuestra vida antes de que la educación haya instaurado en nosotros un orden armónico entre las distintas parte del alma y haya sometido el apetito al gobierno de la razón, los seres humanos viven bajo el dominio de sus apetitos, esclavos del placer y del dolor. ¿Qué estado de cognición puede alcanzar una persona cuya percepción de la realidad está deformada por el poder obsesionante del placer y el dolor? Una persona esclava de los caprichos corporales muy difícilmente podrá dedicarse a la disciplina intelectual que se requiere para ser un científico o un filósofo; no se puede creer que pueda

alcanzar *diánoia* o *nóesis*. No es seguro siquiera que tal persona pueda alcanzar siquiera *pistis*.

Imaginemos dos niños: Cleón es el hijo mimado de una familia adinerada; Sofía, la hija de una familia de economía modesta y vida austera. Cleón ha ido creciendo desde su infancia junto a unos padres indulgentes que acceden a todos sus caprichos; Sofía, junto a unos padres que le aseguran todas sus necesidades, pero que la educan cuidadosamente por el camino de la virtud, enseñándole las verdades elementales que sobre el mundo puede captar su mente infantil. Para Cleón, el mundo de sus experiencias es un campo de rosas: sus apetitos dominan su vida; cualquier cosa que ve, oye o toca, gusta y huele, suponen y significan para él un medio o un obstáculo para su autocomplacencia. Sofía contempla el mundo que la rodea para satisfacer sus necesidades, y en lo demás se acerca a él con una curiosidad intelectual, buscando aprender, disfrutar con nuevos descubrimientos mejor que buscar placeres sensuales.

La percepción que Cleón tiene del mundo está distorsionada de raíz; Sofía, aun siendo una niña, ha adquirido esa clase de actitud ante la vida que le posibilita formarse una correcta opinión. Sofía puede alcanzar la auténtica *pistis*, pero Cleón es incapaz de ello. Es presa de *eikasía*, de una falsa percepción de una realidad que se ha reflejado en el espejo distorsionador de su alma ávida de placeres.

Los prisioneros encadenados son —me atrevería a sugerir— los seres humanos en ese estado de esclavitud de los placeres y sufrimientos que es nuestro lote común hasta que la influencia de la educación hace brotar en nosotros la curiosidad intelectual y una disposición al autocontrol. Su estado de cognición es la *eikasía*, no tanto porque pasen su vida pendientes de un espejo o de un retrato, sino porque su percepción de la realidad está

distorsionada por su obsesivo interés por el placer y el dolor.

La educación consiste no en proporcionar conocimientos a quienes carecen de ellos, según supone la mayoría: ello sería —dice Sócrates— tan viable como llevar la luz a unos ojos ciegos. La educación consiste en hacer que la gente traslade su mente de las imágenes a la realidad, del mundo sensible de flujo perpetuo al mundo estable de realidades inteligibles, al reino de las formas. La educación no dota a la persona de una capacidad intelectual que no poseía previamente, sino que dirige su intelecto hacia el objetivo correcto. No se trata de dar vista a un ciego, sino de apartar a alguien que ve del reino de las sombras parpadeantes para que use su vista como debe usarse, en el mundo luminoso de las cosas reales.

La sociedad necesita mujeres y hombres que vean las cosas como son. Las mentes que han ascendido al conocimiento de las formas con la luz del bien intentarán permanecer para siempre contemplando la realidad inteligible. Si la sociedad ha de ser gobernada por leyes que encarnen los auténticos principios de la justicia necesitará legisladores que hayan adquirido el conocimiento del bien, que comprendan la naturaleza de la justicia en sí misma. Tal legislador deberá ser una persona que haya ascendido a la intuición del bien y que vuelva al mundo de la acción política con vistas a dictar las leyes que posibiliten el establecimiento de una sociedad justa. El Estado ideal ejercitará a sus legisladores en la filosofía, de modo que aprendan cómo mantener el orden y la unidad en el estado, gobernándolo de tal suerte que promuevan el bienestar para todos.

En los diálogos de primera época, Sócrates nos proporciona el modelo de filósofo en cuanto cazador-de-la-verdad, que somete cualquier opinión y cualquier

definición a la destructiva prueba sistemática de preguntas dialécticas. El *Fedón* presenta al filósofo como un intelectual contemplativo que se libera a sí mismo de las influencias del cuerpo con vistas a ascender al conocimiento de las formas. En el *Banquete,* el auténtico filósofo se nos muestra como el amante de la belleza, que asciende merced al poder de su *eros* a la contemplativa visión de la belleza en sí misma. El filósofo de la *República* es ambas cosas, el intelectual contemplativo del *Fedón* y el enamorado de la verdad y de la belleza del *Banquete,* pero ahora hay algo más: es también el ilustrado legislador, que regresa de la contemplación del bien para involucrarse a si mismo en las obligaciones de práctica política de la vida social, para ser norma de justicia, para configurar y formar una sociedad en la que se promueva el bienestar de todos. Esta vuelta del filósofo a la actividad política podrá realizarse de mala gana, pero es su obligación para que la justicia se asiente alguna vez sobre la tierra.

11. Problemas con las ideas: *El Parménides*

Las discusiones que se plantean en el *Fedón, el Banquete, la República y el Fedro* son de amplio espectro en cuanto a su temática y de tono muy variado. No obstante, estos grandes diálogos platónicos de etapa intermedia representan un *corpus* coherente de investigación filosófica. Están reagrupados en torno a la convicción platónica de que más allá de los modelos de apariencias, inestables y mudables, que nos proporciona la experiencia de los sentidos, existe una realidad eterna, inmutable e inteligible a cuyo conocimiento se llega mediante el razonamiento matemático y dialéctico. La realidad inteligible consiste en una jerarquía ordenada de formas o ideas, en cuya cumbre se alza la idea del bien, fuente de la existencia e inteligibilidad de las demás formas. Las formas son la fuente de la realidad, la naturaleza, la inteligibilidad y el valor de las diversas clases de realidades perceptibles por medio de los sentidos. Platón cree que la comprensión de estas Ideas

eternas le permite alcanzar la serie de intuiciones filosóficas que proyecta sobre la psicología humana, la teoría política y ética, la estética y la metafísica y la epistemología de que tratan sus diálogos.

Qué son exactamente las Ideas es algo, sin embargo, que continúa siendo una duda. Son eternas, inmutables, inmateriales e inteligibles; son el objeto auténtico del conocimiento, la fuente última de la realidad, atributo y valor de todas las realidades sensibles. Todo esto nos dice cuáles son las funciones básicas que cumplen en las teorías metafísicas y epistemológicas de Platón; pero no nos dicen qué sean ellas.

Como conocemos la importancia que sobre Platón tuvo la influencia pitagórica, y como conocemos la importancia que las matemáticas ejercieron en el programa educativo orientado al conocimiento de las Formas, nos sentimos inclinados a sospechar que se trata de realidades matemáticas de algún tipo. No hay, sin embargo, nada en el texto del *Fedón* ni en el de la *República* que nos obligue a tal conclusión, e incluso podríamos vernos conducidos a un punto de vista bien diferente; por ejemplo, que las Formas son arquetipos eternos o paradigmas de las cosas perceptibles por los sentidos.

Merced a los diálogos de Platón de época intermedia, sabemos que existe una cierta jerarquía entre las ideas, y que entre sí se da cierta relación recíproca. En la cima del mundo inteligible se halla la idea del bien, y podemos llegar a la conclusión —a partir del paralelismo que se da en la *República* entre el camino al conocimiento del bien y el camino a la percepción de la belleza en sí misma de que nos habla del *Banquete*— que la idea del bien es también (o de alguna manera abarca e incluye) la idea de belleza (o que ella misma se halla comprendida e incluida en la idea de belleza). También se nos dice que

otras formas deben su existencia y su inteligibilidad a esta forma suprema: más allá de la cual apenas conocemos nada del orden y estructura del reino inteligible.

En el *Parménides* se nos presenta a Sócrates como un joven, pletórico de entusiasmo por su Teoría de las Ideas, plantando cara a una serie de graves objeciones dialécticas por parte de Parménides. Platón se sirve del personaje de Parménides en el diálogo sin darle mayor importancia histórica: posee, en cambio, una gran trascendencia literaria y filosófica. El tratamiento que de Parménides hace Platón es afectuoso y muy respetuoso. Se le respeta por su habilidad dialéctica y por su no comprometido intelectualismo. El diálogo nos pinta un retrato de Parménides como el de un profesional de la dialéctica, ya maduro, enfrentándose a un joven Sócrates cuya presentación de la teoría de las ideas es sometida a rigurosa crítica por parte de Parménides, que usa contra Sócrates las mismas técnicas de preguntas continuas y sistemáticas que el propio Sócrates usaba habitualmente en sus primeros diálogos.

La lógica de las críticas de Parménides contra la teoría de las ideas ha inducido a algunos comentaristas a la conclusión de que este diálogo representa el abandono por parte de Platón de esta teoría. Tal interpretación es, sin embargo, por completo innecesaria, y nos va a dejar frente por frente a un absurdo histórico, a saber: o bien que Aristóteles —a pesar de los diecinueve años que pasó en la Academia— jamás se percató de que Platón había formulado la Teoría de las Formas o bien que, enterado de que Platón abandonó dicha teoría, consideró a pesar de todo necesario dedicar dos libros enteros de su *Metafísica* para refutarla. No existe prueba en la antigüedad a favor de suponer que Platón abandonó la teoría de las ideas.

Las críticas de Parménides son lógicas, pero no echan

por tierra la totalidad de la teoría de las formas, sino que más bien ayudan a clarificarla. Identifica una serie de problemas que afectan de manera directa a la credibilidad de la teoría, y rechaza ciertas maneras de hablar sobre las ideas que aparecen asiduamente desde el *Fedón* a la *República*. Los argumentos que emplea Parménides propugnan un reajuste constructivo de la teoría de las ideas, pero no su abandono. Identifica y desaloja las incoherencias e inexactitudes que encuentra, y clarifica los problemas que aún subsisten. El *Parménides* representa el desarrollo del pensamiento platónico en tanto que clarifica el sentido de la significación lógica de las formas. Por ello su aproximación a ellas y el uso que de ellas se hace es desde el punto de partida de la teoría metafísica y epistemológica; los argumentos de *Parménides* sugieren un interés nuevo por las formas desde el punto de vista de la teoría del significado y del problema de los universales.

Parménides argumenta:

1. Si existen las ideas, debe existir una Idea que corresponda a cada término general.

El joven Sócrates se nos presenta como un auténtico convencido de las formas como valores abstractos —la bondad, la belleza, la justicia— y de las realidades y relaciones matemáticas: Parménides insiste en que los argumentos que fundamentan la existencia de las formas que Sócrates acepta demuestran también que existen la formas del hombre, del fuego, del agua, del cabello, del barro y de la suciedad. Ello implica que existe una forma correspondiente a cada uno de los conceptos generales de la lengua, y una forma correspondiente a cada clase.

En los escritos de Platón no existe una serie de argumentos que abogue de manera sistemática por la

existencia de las formas. No es menos cierto, sin embargo, que en la Academia se conocía y estudiaba un conjunto de tal clase de argumentos. Aristóteles, en su *Metafísica,* alude a una serie de argumentos en pro de la existencia de las formas sin explicar exactamente cuáles son esos argumentos; se supone que los discípulos que le escuchaban estaban familiarizados con ellos.

> Ninguno de los argumentos con que demostramos la existencia de las formas es realmente eficaz. Algunos no producen necesariamente esta conclusión, y en cambio de otros se originan Formas de cosas respecto de las cuales no deberían darse. Pues de acuerdo con los argumentos derivados de las ciencias existen Formas de cada una de las realidades de que tratan las mismas ciencias. De acuerdo con la teoría de «la unidad en la pluralidad» la habrá incluso de las negaciones, y de acuerdo con el conocimiento de aquello que haya desaparecido, también existirá la Forma de lo desaparecido, ya que conservamos cierta imagen mental de tales cosas. Incluso los argumentos más rigurosos nos llevan a crear en algún caso ideas de las cosas relativas, de las que mantenemos que no poseen una clase sustantiva, y en otros casos incluso la Idea del «Tercer Hombre» (990 b).

Aristóteles no propone estos argumentos. En cambio, sí lo hace su comentarista Alejandro, quien tal vez pudo tener ante él una obra, hoy perdida, de Aristóteles sobre las ideas. Desgraciadamente, no podemos estar seguros de que el relato de Alejandro sea fiable; pudo haberse dejado influir de los argumentos del platonismo tardío. Pero, incluso así, resulta posible reconstruir con una cierta seguridad los argumentos a que se refiere Aristóteles.

a) «Derivados de las ciencias»

Los objetos estudiados por las ciencias —podría defender un discípulo del platonismo— no son las realidades meramente individuales con sus atributos y

relaciones y los procesos por los que se ven afectadas: las ciencias estudian los modelos y estructuras que subyacen y están ejemplificados en el mundo de la experiencia sensible. Las ciencias requieren unos objetos que sean fijos; realidades permanentes, no transitorias, ni tampoco apariencias inestables. Si las ciencias tienen alguna validez, y si pueden alcanzar algún tipo de conocimiento, es porque debe existir un reino de realidades inmutables e inteligibles que son el verdadero objeto de estas ciencias.

El argumento de las ciencias nos conduce desde la constatación de que existen las ciencias a la conclusión de que deben existir objetos de esas ciencias que son de tal naturaleza que provocan que la investigación científica sea una actividad plena de significado, y al propio tiempo proporcionan un fundamento adecuado al conocimiento científico. Si los objetos de nuestro conocimiento estuvieran limitados a las realidades suministradas por la experiencia de los sentidos, entonces la ciencia se degradaría a una mera crónica de los modelos inestables y cambiantes del mundo de las apariencias.

b) «La unidad en la pluralidad»

Consideremos cualquier término general que podamos aplicar a un número de cosas diferentes, como, por ejemplo, el concepto «hombre». Sócrates es un hombre; Alcibíades es un hombre. La predicación «hombre» no queda, sin embargo, agotada en estos dos ejemplos. Sócrates y Alcibíades son ejemplos de hombres, pero ninguno de ellos se identifica con lo que el término «hombre» significa; su ámbito de aplicación se extiende más allá de cualquier sujeto específico del que se habla, incluso más allá de la globalidad de los sujetos de los que en cualquier tiempo se ha hablado. Sócrates y Alcibía-

des, Hipias, Calias y Eutifrón son todos ellos ejemplos de hombres. Con todo, en su multiplicidad hay en ellos una unidad en cuanto que participan en común de la humanidad. Pero dicha unidad no reside en ellos como individuos, ni incluso como colectividad; es algo que les trasciende. La unidad de una clase colectiva debe tener su fundamento en algo que esté por encima de los miembros individuales de la clase, e incluso por encima de la totalidad como colectivo. De ahí que nos veamos inclinados a concluir que existe algo que funciona como fundamento de la unidad de cada clase a la que se designa por un término general. Se trate de lo que se trate (y para el platonismo se trata de una Forma o Idea que corresponde a la clase particular), tendrá que ser algo a lo que se refiera el término general que se refiere a dicha clase, y al propio tiempo será también el fundamento del significado de dicho término.

c) «De acuerdo con el conocimiento de aquello que haya desaparecido»

Nuestro conocimiento de lo que sea un hombre no puede depender del hecho de que un hombre individual esté paseando, ni siquiera del hecho de que paseen todos los hombres que puedan existir en un determinado momento. Para el discípulo de Platón, identificar el auténtico objeto de nuestro conocimiento con una realidad transitoria dejaría a nuestro conocimiento sin base alguna en el caso de que tal objeto dejara de existir. El objeto de nuestro conocimiento, pues, no es el ejemplo individual de realidad transitoria, ni una colección de tales realidades, sino la realidad permanente de la que estos ejemplos son sólo ejemplos: en el caso que estamos considerando, la idea de Hombre.

d) «El argumento que nos conduce a las Ideas relativas»

Este argumento es probablemente el único que, aun de manera concisa, presenta en el *Fedón*.

Vemos dos trozos de madera iguales, pero al propio tiempo reconocemos que dicha igualdad no es perfecta. Todos los ejemplos de igualdad son imperfectos; ¿cómo va a poder cualquiera de ellos o todos ellos juntos ser la fuente de nuestro concepto de lo que es la igualdad? ¿De qué manera podremos reconocer la igualdad relativa y transitoria de dos trozos de madera? El discípulo neoplatónico argüirá que necesitamos el conocimiento de la igualdad en sí misma, la forma perfecta de la igualdad, con vistas a reconocer los ejemplos imperfectos, a pesar de sus imperfecciones, en tanto que ejemplos de igualdad.

Merece la pena comentar a propósito de esta argumentación que, dado que la idea de igualdad es una idea introducida por Platón en el *Fedón,* la angustia que ahora aparece al aprehender la existencia de ideas relativas debe haber aparecido en un momento posterior del desarrollo intelectual de Platón.

e) «El argumento que conduce al "Tercer Hombre"»

Cuando cosas diferentes comparten un mismo nombre, ello se debe a que existe algo a lo que se refiere esa común denominación. El discípulo del platonismo considera que la manera en que el término «hombre» se aplica, por ejemplo, a Sócrates, a Calias y a Critón es en cuanto a su participación en la humanidad, en la idea de Hombre. La denominación «hombre» se refiere ante todo no a los individuos transitorios a los que también se aplica, sino a la idea eterna por cuya participación el hombre individual es un hombre y se le llama «hombre».

Si los argumentos que sobre la existencia de las formas circulaban en la Academia fueran realmente los difundidos por Aristóteles, entonces parece que tendrían que haber tenido la aplicación general que Parménides postulaba en su primer argumento. El propio Aristóteles no critica dichos argumentos porque carezcan de generalidad: ataca su inadecuación lógica y su tendencia a probar demasiado, si es que prueban algo. Tal vez el diálogo *Parménides* represente un cambio de postura en el desarrollo intelectual del propio Platón, en un momento en que, tras haber advertido y haberse percatado de todas las implicaciones de los argumentos en los que se fundamenta la existencia de las formas, se dedica a una autorrevisión crítica de dicha teoría eliminando sus incoherencias y abandonando algunos aspectos de la misma que no resistían una crítica rigurosamente lógica.

2. Si la idea como totalidad está presente en cada uno de sus ejemplos concretos, la idea existe separada de sí misma. Y si sólo una parte de la idea está presente en cada uno de los ejemplos, entonces la idea es divisible.

Una de las mayores dificultades con que ha de enfrentarse Platón cuando construye una teoría de las ideas que sea válida es la de explicar cómo es posible que los ejemplos particulares de X participen con la idea de X-dad. Este segundo argumento de Parménides se dirige contra esas modalidades de participación que harían que las formas estén de hecho presentes en los ejemplos particulares que las ejemplifican.

La contundencia de los argumentos es considerable: si la idea total de montaña se encuentra en el Kilimanjaro, y la idea entera de montaña se da en el Kanchenjunga,

entonces la Idea de Montaña se halla separada de sí misma por miles de kilómetros. En cambio, si sólo una parte de la idea de montaña está presente en el Kilimanjaro, y una parte distinta de la idea de montaña está en el Kanchenjunga, se derivan de ello algunas consecuencias absurdas: ¿tendremos que admitir que no existe nada en común en la manera en que ambas son montañas al haber quedado fragmentada la idea de montaña en pequeños trozos en cada caso?

Sócrates sugiere algo en verdad interesante: que la forma podría estar totalmente presente en cada ejemplo, al modo como el día está presente en lugares muy diversos y sigue siendo uno. Parménides arguye que la analogía de Sócrates no merece mayor plausibilidad que quien reclama que una enorme vela extendida sobre muchas personas lo está íntegramente sobre cada persona. La sugerencia de Sócrates puede resistir el ataque de Parménides: Parménides tiene razón en que, en realidad, sólo una parte de la vela está sobre la cabeza de cada persona individual: pero ello no exige que sólo haya una parte del día en un lugar determinado. Si ahora estamos por la mañana en Manchester y por la mañana en Londres, no se deduce de ello que una parte de la mañana esté en Manchester y la otra parte en Londres. Es posible que Platón vaya arrastrando una evidente falacia a fin de insinuar una salida al problema.

Es importante notar que no se trata de objeciones frívolas. Cualquier solución al problema de cuál sea el significado y referencia de los términos generales debe eludir la implicación de que sea lo que fuere lo común a los diversos individuos que comparten una denominación particular, sea algo que se halle realmente presente, en todo o en parte, en los individuos, de tal manera que conduce a las absurdas conclusiones que antes hemos comentado.

3. Si en las diversas realidades que son Z reconocemos la idea de Z-dad, de ello se deduce que, si consideramos la idea de Z junto con los múltiples individuos Zs, debe existir otra idea de Z-dad en virtud de la cual la idea de Z y los individuos Z son todos Z.

Este argumento se hizo famoso desde que lo empleara Aristóteles: él lo llamó el argumento «del tercer hombre». El ejemplo concreto que Parménides usa es la forma de grandeza: si la forma de grandeza es en sí misma algo grande, de ello se infiere, dado que el término «grande» es una denominación común que se aplica a todas las cosas que son grandes en tanto que participan de la forma de grandeza, y también a la forma de grandeza en sí misma, que debe existir necesariamente otra forma de grandeza en virtud de la cual existen todas las cosas grandes y se las llama «grandes». Este argumento nos conduce inevitablemente a una serie infinita. No sólo instaura una segunda forma de grandeza: ya que si admitimos que también ésta debe ser algo grande, deberemos suponer la existencia de otra, y otra, y otra forma, hasta llegar a enumerar totalmente la grandeza de las cosas que son grandes admitiendo que existe una jerarquía infinita de formas de grandeza.

Si con la teoría de las ideas se trata de eludir el argumento del tercer hombre, hemos de evitar cualquier implicación de que la idea de Z-dad es en sí misma un ejemplo de Z-dad en el mismo sentido en el que lo es un individuo Z. Parece no haber mayor dificultad en admitir que la Forma de Mesa no es en sí misma una mesa, o en que la Forma de Hombre no es en sí misma un hombre, pero parece más difícil aceptar que la Forma de Bien no sea en sí misma algo bueno. Platón puede eludir el argumento del tercer hombre y aceptar todavía que al menos en algunos casos la forma de Z-dad es ella

misma Z, dado que puede proporcionarnos una descripción de la manera en que «Z» es algo que se predica de la forma de Z-dad, distinta de la manera en que se predica «Z» de los ejemplos individuales de Z-dad. El análisis que hace Aristóteles del modo en que los términos poseen significación parece proporcionarnos el fundamento en que se basa tal demostración. Aristóteles somete a discusión la manera en que el término «sano» es predicado de una diversidad de sujetos:

salud { *a un ser vivo se le llama «sano» porque en él está presente la salud;*
se dice de una dieta que es «sana» porque proporciona salud
se llama complexión «sana» a la que posee signos de salud.

Aristóteles llama a esta forma de predicación «de uno a uno»: en los siglos posteriores recibió el nombre de «analogía de atribución». Esta analogía de atribución se da cuando un mismo término (por ejemplo, «sano») puede ser predicado de una serie de sujetos distintos (tales como Sócrates, su dieta, su complexión) en virtud de las diferentes relaciones en que ellos se encuentran respecto a algo (en este caso, la salud).

> En su sentido primario, «sano» = «que posee salud»,
> en sus sentidos subsiguientes, «sano» = «que produce salud» o «de significado saludable».

El propio Aristóteles no discute qué relevancia puede representar su modelo de predicación de-uno-a-uno sobre el análisis de la manera en que hablamos de las ideas platónicas. No obstante, su modelo sugiere una solución al argumento del Tercer Hombre.

Tomemos la forma de Belleza como ejemplo de comprobación. Lo que se necesita, si buscamos escapar del argumento del tercer hombre, es un análisis del enunciado «La forma de la belleza es bella», que no nos comprometa a incluir la forma de belleza entre las clases de bellezas junto a otros ejemplos de belleza; por ejemplo, Alcibíades y Cármides. Si decimos:

Alcibíades es bello y
la forma de la belleza es bella

el modelo de analogía de atribución nos autoriza a llegar al siguiente análisis:

Alcibíades posee belleza.
La forma de belleza produce belleza.

Este análisis elude el argumento del Tercer Hombre, pero de una manera ciertamente insatisfactoria. Analizar «La forma de belleza es bella» como si fuera «La forma de belleza produce belleza» es inadecuado. Sin duda, Platón reclamaría que la forma de belleza produce belleza a fin de poder existir en todas las cosas bellas, pero ese no es el único sentido en el que la forma de belleza es bella. La siguiente analogía nos lo aclarará; si usamos el término «caliente» de acuerdo con la analogía de atribución, podremos decir «Esta cerilla está caliente», ya que esta cerilla provoca calor al ser rascada. Si la forma de belleza es bella tan sólo en el sentido en que una cerilla es caliente, se extrae de ello que la belleza de la forma de belleza parece que ha sido analizada como algo evanescente.

Necesitamos un nuevo análisis. La Forma de Belleza no es sólo la causa de la belleza de Alcibíades y Cármides, sino que es bella en sí misma. La forma de

belleza no sólo es causa de belleza, sino que *es* belleza: es esa belleza trascendente, eterna, inmutable de la que participan Alcibíades y Cármides durante una época, y en virtud de la cual ellos son bellos.

> La forma de belleza es bella = La forma de belleza es belleza
> Alcibíades es bello = Alcibíades participa de la belleza.

Aquí parece que tenemos un análisis que preserva la doctrina de Platón, elude el argumento del Tercer Hombre, y tiene perfecto sentido.

4. Si las formas son conceptos mentales, se deduce de ello que, ya que todo participa de las formas, todas las cosas consisten en ser realidades pensadas.

Si aceptamos que existen Formas y que todas las realidades particulares sensibles existen en tanto que participación de las formas, no podemos aceptar que las formas sean meros conceptos o ideas de la mente. Por muy seductor que tal punto de vista reduccionista pueda ser, nos dejaría con un mundo que consiste sólo en pensamientos: si las cosas son lo que son en tanto que participan de las Ideas, y si las ideas son contenidos mentales, entonces parece que no queda otra solución para que las cosas no puedan ser sino contenidos mentales. Las formas no son conceptos ni pensamientos, sino objetos de pensamiento. Sin las formas, el pensamiento no tendría ni objetos ni contenido.

5. Si las Formas son paradigmas de los que participan las cosas mediante imitación, la teoría de las formas se ve ligada a una secuencia infinita.

Si las formas son modelos o paradigmas y si sus ejemplos participan de ellas por semejanza o imitación, de ello se deduce que la teoría de las formas será incapaz de escapar del argumento del Tercer Hombre o alguno similar.

Este tipo de críticas parece acabar por completo con algunos aspectos de la teoría de las formas según la enunciara el propio Platón en la *República*. En su discusión acerca de cómo un artesano fabrica una cama, por ejemplo, Platón parece estar dando por sentado que la idea de Cama es un modelo que sigue el artesano, y también sugiere el mismo tipo de interpretación de las ideas que Parménides refuta.

> 6. Si las Formas son realidades por completo separadas de nuestro mundo, no podremos tener ningún tipo de conocimiento sobre ellas.

Platón se enfrenta permanentemente con el problema que supone explicar exactamente de qué manera pasamos de nuestra inmersión en el mundo de la experiencia sensible al conocimiento de las formas. En el *Menón* se nos muestra de qué manera el sistema de preguntas y respuestas puede librarnos de la falsa opinión y conducirnos a una atónita ignorancia, y que posteriores interrogatorios pueden conducirnos a recordar la realidad que llegamos a conocer antes de nuestro nacimiento. En el *Fedón* se nos muestra cómo un ejemplo imperfecto de igualdad puede ayudarnos a rememorar nuestro recuerdo de la forma perfecta de la que ésta no es más que un ejemplo. En el *Banquete* y el *Fedro* la función específica de la Belleza es conducirnos más allá del mundo de las cosas perceptibles por los sentidos hasta el conocimiento de las formas, ya que la belleza es la más evidente de las formas y tenemos una debilidad psicológica por la belleza. Si las

formas existen por completo separadas del mundo de nuestra experiencia, entonces el paso o ascenso desde el mundo de los sentidos al de las Formas no es que sea ya sólo dificultoso, es que no existe, sencillamente. Los dioses pueden conocer las formas; pero nosotros no tenemos otro medio de lograrlo.

Los argumentos de Parménides han establecido las condiciones que una adecuada teoría de las ideas debe reunir: ha de ser una teoría por completo general, debe evitar cualquier descripción de la participación de realidades particulares en las ideas que conduzca a la división de las ideas o a la existencia de una idea en diversos lugares a la vez; debe evitar la paradoja del argumento del Tercer Hombre y no debe reducir las ideas a meros conceptos o paradigmas. Está completamente claro que mucho de lo que el mismo Platón ha dicho en el *Fedón* y la *República* no soporta la crítica del *Parménides*. En el libro I de la *Metafísica*, Aristóteles acusa a Platón de hacer un juego meramente verbal al hablar de «participación» más que de «imitación»: esto se interpreta ahora como un serio desafío a la credibilidad de la teoría de las ideas. Debemos tratar con una extremada suspicacia cualquier exposición sobre las ideas en tanto que patrones o paradigmas y cualquier exposición acerca de que las realidades particulares participan, se asemejan o imitan a las Ideas.

12. La naturaleza del conocimiento: el *Teeteto*

El *Parménides* nos muestra a un Platón enfrentado a serias dificultades surgidas no sólo de haber malentendido la teoría de las Formas, sino de la formulación que él mismo hizo de ella en el *Fedón,* el *Banquete* y la *República.* También muestra un cierto cambio de enfoque en la discusión platónica de las formas, que pasa a centrarse en torno a las cuestiones lógicas relativas a dicha teoría. El *Teeteto,* sin lugar a dudas uno de los diálogos de Platón mejor conocidos, enfoca su interés sobre la cuestión epistemológica de la naturaleza del conocimiento: mientras que en el *Menón* se expone la teoría de la reminiscencia para narrar cómo llegamos a conocer, y en el *Fedón* y la *República* se nos presenta la teoría de las formas o ideas para identificar los objetos del conocimiento, es decir, lo que llegamos a conocer, el *Teeteto* enfoca su atención sobre la naturaleza del conocimiento —no su contenido ni su objeto, ni los medios mediante los que se adquiere, sino sobre qué es exactamente el conocimiento.

Es probable que la fecha de composición del *Teeteto* fuera aproximadamente la misma que la del *Parménides*, tal vez unos veinte años antes de la muerte de Platón. Como sabemos que Aristóteles estudió en la Academia diecinueve años, estos diálogos de la época del *Teeteto* pueden brindarnos algunas indicaciones de los temas de discusión en la Academia cuando llegó a ella como estudiante. Podemos hallar en ellos alguna referencia del impacto que la mentalidad filosófica particular de Aristóteles pudo tener sobre el propio Platón, aunque ello se trate de una pura especulación, ya que no tenemos constancia del papel, si hubo alguno, que pudo ejercer Aristóteles sobre la investigación filosófica de Platón.

Teeteto, el interlocutor principal del diálogo junto con el propio Sócrates, es un joven matemático a quien su maestro Teodoro ha recomendado ante Sócrates. Sócrates se adentra en una conversación con este joven y le interroga, como es costumbre en él, a fin de verificar el elogio que de la habilidad intelectual del joven le ha hecho Teodoro. Tras unos escarceos preliminares, Sócrates deriva la conversación hacia el siguiente tema: la naturaleza del conocimiento. Teeteto cae en la conocida trampa de presentar una lista de ejemplos en vez de dar una definición. Cuando Sócrates le llama la atención en el sentido de que lo que él está preguntando no es qué clases de conocimientos existen, sino qué sea en sí mismo el conocimiento, Teeteto se apresura a recoger el reto que le lanza Sócrates. Da buenas pruebas de su capacidad de comprensión al relatar a Sócrates cómo él y su amigo (un tocayo de Sócrates, el joven Sócrates) han estado dedicados a clasificar y definir las raíces racionales e irracionales de los números. «Vamos», dice Sócrates (148 d), «has empezado perfectamente. Toma como modelo tu propia contestación sobre las raíces, y así como las has reagrupado todas en una sola clase, intenta

reagrupar las diversas clases de conocimiento bajo una única definición». Teeteto pone ciertas objeciones; ya lo ha intentado antes en diversas ocasiones, al haber tenido noticias de las preguntas que Sócrates hacía, pero no se encuentra seguro de ser capaz de encontrar una buena respuesta, ni tampoco conoce a nadie capaz de satisfacer con su respuesta a Sócrates. «Es éste un asunto que me inquieta», dice Teeteto. «¡Es un trabajo doloroso como los del parto», contesta Sócrates, «tú no estás vacío, sino preñado!»

Sócrates desarrolla ahora esa imagen de sí mismo como la de una comadrona intelectual que auxilia a los jóvenes a dar a luz sus ideas y que comprueba más tarde si la idea recién-alumbrada es genuina o un puro fraude, una imagen vacua o un pensamiento genuino:

> Personalmente yo no soy sabio en nada: ni por mi mismo puedo decir que he hecho descubrimiento ni hallazgo alguno, sino que es la gente que se acerca a mí la que, aunque al principio parezca a veces ignorante, una vez que llegamos a conocernos mejor, y si la divinidad les es favorable, hacen extraordinarios progresos, no sólo según ellos mismos sino según los demás. Es cierto que no han aprendido nada de mí, sino que en sí mismos han encontrado y alumbrado esos hermosos pensamientos. Ahora bien, eso sí, ellos deben ese hallazgo a la divinidad y a mí mismo (150 d).

Sócrates, nos dice, no aporta el conocimiento a sus discípulos; su juego de preguntas y respuestas los capacita para que se formen sus propias ideas y puedan expresarlas, de suerte que podemos formarnos una idea de su valor. Algunos de sus discípulos, que han abandonado sus enseñanzas algo precipitadamente por despreciar a Sócrates o por haber caído bajo la influencia de otros maestros, fracasaron en su intento de alimentar y desarrollar adecuadamente su criatura intelectual, y han terminado convirtiéndose en unos locos. Algunos de éstos, percatándose de lo que les ha ocurrido, se han

reincorporado al grupo de sus discípulos y han vuelto a someterse a su tratamiento. Otros, a su vez, han venido a él completamente estériles y entonces él ha tenido que actuar como destructor del matrimonio intelectual y los ha presentado a otras personas que van a proporcionar remedio a su esterilidad intelectual: en particular menciona a Pródico como persona a quien ha remitido buen número de discípulos.

La imagen de la comadrona refleja de modo vívido la positiva función educadora de la dialéctica socrática: al poner en duda la posición que ocupa su interlocutor, Sócrates pone a prueba la consistencia de su coherencia, la clarifica y le facilita los medios para que surja. La imagen que se nos retrata en este texto es la propia imagen de Sócrates; hasta qué punto se pretende extender como imagen de lo que debería ser un filósofo en tanto que educador es algo sobre lo que no podemos más que especular.

El examen de las tres definiciones de conocimiento propuestas sucesivamente por Teeteto es largo y complejo, y algunas de sus partes resultan difíciles de seguir para un lector moderno. No obstante, los principales argumentos del *Teeteto* continúan teniendo gran interés por su significación filosófica; las principales consecuencias del diálogo han desempeñado una influencia determinante en los debates epistemológicos de muchos siglos. Las discusiones acerca del conocimiento y la creencia en el *Menón* y la *República* contraponen conocimiento y creencia como estados cognitivos bien diferenciados. En el *Menón* pasamos de la creencia verdadera al conocimiento dotando de fundamento a la creencia verdadera, extrayendo aquello que hace verdadero al conocimiento, lo que desde un punto de vista metafísico sería el fundamento causal constituyente de lo que justamente creemos que es ese objeto. En la *República*,

creencia y conocimiento poseen distintas bases epistemológicas y distintos objetos: la creencia verdadera se basa en el dominio del mundo de la experiencia sensible, de las cosas materiales y perceptibles; el conocimiento, en cambio, tiene por objeto propio las formas. Ello no debe implicar que la misma proposición no pueda ser objeto de creencia en un lugar y por una persona determinada, y en otro lugar distinto y por otra persona distinta no represente algún tipo de conocimiento: no es la formulación lingüística o lógica de las proposiciones lo que interesa a Platón en los libros centrales de la *República*, sino más bien el fundamento metafísico del conocimiento en la intuición de un objeto-tema eterno e inteligible. Sin duda, una de las mayores extrañezas a la que ha de hacer frente un lector moderno de las discusiones epistemológicas de la *República* es hasta qué punto ignora Platón, en el relato que nos hace sobre la naturaleza del conocimiento y de la creencia, las proposiciones y afirmaciones que nosotros deseamos conocer o creer.

Para responder a la pregunta de Sócrates, Teeteto ofrece tres tentativas de solución sucesivas sobre cómo definir el conocimiento:

a) el conocimiento no es otra cosa que la percepción por medio de los sentidos (151 e);
b) el conocimiento es creencia verdadera (187 b);
c) el conocimiento es creencia verdadera más un *logos* (¿razón, explicación, justificación?) (201 c-d).

a) El conocimiento es percepción.

«En mi opinión, cualquiera que conoce algo, percibe aquello que conoce, y así, según parece ahora, el conocimiento no es otra cosa que percepción.» Sócrates felicita

a Teeteto por su intento de definición, que él identifica con el postulado protagórico de que «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son». Teeteto y Sócrates interpretan que esto implica que cualquier cosa que percibe un individuo en un momento determinado es real para él en ese momento. Sócrates enlaza este postulado con una descripción del mundo de la experiencia que contempla todo el mundo sensible como un complejo de ejemplos de movimiento en el que las experiencias sensibles específicas de un ser individual están constituidas mediante y gracias a la interrelación de diversos movimientos entre los que se incluyen sus propios órganos de sensación.

Sócrates demuestra cómo diferentes estados del sujeto que percibe pueden conducir a un objeto de percepción, que aparece, y en consecuencia para él lo es, diferente de lo que sería en otro caso. El mismo vino que es dulce y excelente cuando me encuentro bien se convierte en amargo para mí mismo cuando estoy enfermo. El vino posee cualidades diferentes, y son igualmente diferentes para mí en momentos diferentes. Dado que las distintas percepciones que yo experimento son igualmente verdaderas para mí, la identificación entre percepción y conocimiento que Teeteto ha propuesto parece completamente creíble.

Después de haber acogido con simpatía este intento de definición de Teeteto, procurando que su pensamiento llegue a ser alumbrado íntegramente, Sócrates suscita a continuación una serie de objeciones para verificar la validez de la definición. ¿Por qué va a ser sólo el hombre —pregunta— la medida de todas las cosas, y no un cerdo, un mandril o incluso un renacuajo? La argumentación no es nada frívola: si las percepciones de los seres humanos son reales para sí, no hay razón para negar que

las percepciones de un cerdo sean igualmente reales para un cerdo, y las de un mandril para un mandril. En el mismo sentido, la objeción no violenta necesariamente al partidario de la doctrina protagórica; la afirmación de que el individuo humano es el juez de la realidad en el sentido de que él o ella es la única persona en condiciones de experimentar lo que él o ella experimenta, no exige necesariamente que excluyamos al cerdo o al renacuajo de que experimente este mismo privilegio, en tanto que ellos también han tenido en realidad sus propias experiencias. Sólo resulta posible defender la fórmula de Protágoras en los propios términos de su enunciado si podemos argüir que las percepciones de los seres humanos se distinguen de las de los cerdos y mandriles hasta tal extremo que de éstos últimos no puede pensarse seriamente que posean un contenido cognitivo. Un argumento alternativo que establece una diferencia significativa entre el ser humano y el mandril en cuanto a poder poseer, o carecer de, capacidad de formarse juicios racionales sobre lo que captan en la percepción, o en cuanto a su capacidad de usar un lenguaje minaría la posición que se defiende, al introducir una distinción entre percepción y juicio que cuestionaría la identificación entre conocimiento y percepción.

Sócrates propone una objeción aún más seria: si cada cosa resulta ser para cada persona según ella la percibe, si cada persona es el único e infalible juez de cómo son para él las cosas, entonces no parece que exista justificación para ningún tipo de exigencia de juzgar la exactitud de las percepciones de otra persona o la verdad de las afirmaciones que hace sobre ellas. ¿Qué habrá que hacer entonces con los postulados de un maestro profesional de la talla del propio Protágoras? Su propia doctrina parece socavar los argumentos de su profesión.

También Protágoras puede contestar a esta objeción:

por supuesto, deberá abstenerse de argumentar que enseña la virtud a quienes viven en el error, pero podrá argumentar razonablemente, a pesar de que las percepciones de cada individuo son igualmente verdaderas, que no son en igual medida válidas. El propio Sócrates le brinda a Protágoras una posible contestación. Es posible, por ejemplo, pedir a una persona que sustituya las percepciones que ha tenido mientras estaba enfermo por las que hubiera tenido de haber estado sano, no en razón de que estas últimas sean más verídicas o reales, sino en razón de que son más útiles. La tarea de Protágoras en tanto que maestro es, a su juicio, afín a la tarea del médico; desarrollar y procurar la salud en vez de instruir o proporcionar sabiduría.

Prosigue Sócrates socavando la tesis de Protágoras al ofrecer a Teeteto un ejemplo verdaderamente sugerente: cuando vemos u oímos palabras de una lengua extranjera, no las entendemos: hemos de admitir que vemos lo que allí hay escrito o que oímos lo que se nos dice, pero si percepción y conocimiento fueran una misma cosa, deberíamos también comprender lo que está escrito o lo que se nos ha dicho. La cuidadosa respuesta que da Teeteto expresa más de lo que él mismo hubiera deseado:

> Admitiremos, Sócrates, que conocemos exactamente cuanto vemos y oímos: en el primer caso, lo que vemos y conocemos es su color y su forma; en el segundo caso, lo que oímos y conocemos es su tono agudo o grave; en cuanto a las cosas que enseñan los gramáticos e intérpretes, no las percibimos mediante la vista o el oído, ni las conocemos (163 b-c).

La respuesta de Teeteto distingue nítidamente entre aquellas partes del lenguaje que se ofrecen de hecho en la percepción visual y auditiva, y de acuerdo con su propia definición, resultan conocidas, esto es, los colores y

formas de las palabras escritas, y las características del sonido, el acento, la duración, y otros rasgos en el caso del ejemplo verbal, y aquellas otras que no se ofrecen a la percepción y por tanto no resultan conocidas. Lo que no advierte Teeteto es que dicha distinción abre una puerta importante para la interpretación, la opinión y la valoración en cuanto al proceso cognitivo.

Sócrates plantea otra objeción: si un hombre ve un objeto, de acuerdo con la definición de Teeteto, lo conoce. Si cierra sus ojos, puede recordar ese objeto, aunque ahora ya no lo percibe; por tanto, si conocimiento y percepción son dos procesos idénticos, debe deducirse de ello que ese hombre ahora ya no conoce ese objeto.

Pero la objeción más paradójica de Sócrates se basa directamente en las propias palabras de Protágoras. Parte de una cita de Protágoras (170 a), cuando afirma: «Aquello que realmente se le representa a una persona es para ella tal cual se le representa.» Cualquiera de nosotros —prosigue Sócrates— piensa de sí mismo ser más sabio que otro en algunas cosas, y menos en otras. En momentos de crisis buscamos la ayuda de quien es un experto, es decir, de quien nos aventaja en conocimiento. Existe la común opinión de que algunas personas son instruidas y sabias, y otras ignorantes. Y también es opinión común que «sabiduría es conocimiento de la verdad e ignorancia es la falsa opinión». Por tanto, si hemos de mostrarnos de acuerdo con la afirmación de Protágoras de que cualquier cosa que se le representa a una persona como real es para ella tal cual se le representa, se seguirá de ello que para la mayoría de la gente la sabiduría es, sin duda, el conocimiento de la verdad y algo propio de algunos de ellos, mientras que la ignorancia es falsa opinión y el estado en que se encuentran los demás, y que la propia opinión de

Protágoras no es otra cosa que su idiosincrática realidad. Digamos que si Protágoras tiene razón, de ello se infiere que a juicio de la mayoría está en un error. ¡Sin duda, se ve obligado por su propia argumentación a aceptar que aquellos que creen que su propio punto de vista es falso están en lo cierto en esa creencia!

A continuación, Sócrates pasa a desarrollar la distinción que hay entre percepción y juicio: admitamos, como asegura Protágoras, que las percepciones sensoriales de una persona son realmente para él tal y como se le representa que son; de ello no se infiere que vaya a ser lo mismo en cuanto a sus opiniones y juicios. Incluso si un discípulo de Protágoras aceptara que lo que un determinado Estado cree que es justo o injusto, honorable o deshonroso, lo es ciertamente así, resultaría una conclusión extravagante e increíble pensar que cualquier tipo de leyes que un Estado pudiera dictar para promover la justicia y la conducta honorable fueran a ser igualmente convenientes. No hay duda de que cualquier Estado busca dictar las leyes más convenientes; pero también está claro que puede fracasar en su propósito. Emitir un juicio sobre lo que es conveniente es emitir un juicio sobre algo que va a ocurrir en el futuro, sobre algo cuyo resultado va a depender más del curso de unos acontecimientos en particular que de cualquier otra posible acción: incluso si Protágoras estuviera en lo cierto al afirmar que el hombre es la medida de lo que es, ello no implicaría que sea la medida de lo que será en el futuro. Una cosa es atribuir infalibilidad a la percepción, y otra radicalmente distinta atribuírsela a la predicción. En circunstancias de crucial importancia, buscamos al experto en predicciones, a un doctor a la hora de dar el pronóstico de una enfermedad, a un cocinero a la hora de decidir qué platos garantizarán el éxito de una buena cena.

La necesidad de tener en cuenta el papel que desempeñan los juicios en el proceso de cognición queda subrayada en el argumento final que Sócrates emplea contra la identificación que hace Teeteto entre conocimiento y percepción.

Se refiere a la especialización de las funciones de los órganos de los sentidos: por medio de la vista, percibimos las cualidades visuales, colores y formas; por medio del oído percibimos los sonidos; por medio del olfato, los olores, etc. Si nos preguntamos por el órgano que nos posibilita formamos juicios sobre realidades afectadas por más de uno de los campos de la experiencia sensorial, no hallamos órgano de los sentidos al que corresponda dicha función. Si nos preguntamos cómo es posible que poseamos conocimiento matemático, o cómo somos capaces de formular el juicio de que dos cosas son iguales o diferentes entre sí, no hallamos órgano de los sentidos corporales por el que hayamos logrado tal conocimiento o que nos haya permitido formular tal juicio. Teeteto se confiesa incapaz de defender su propia posición ante este argumento:

TEETETO: Te refieres al ser y al no ser, a la semejanza y a la desemejanza, a la identidad y a la alteridad, a la unidad y a cualquier otro número con ella relacionado. Tu pregunta se refiere evidentemente a con qué órganos corporales percibimos mentalmente los números pares e impares y cualquier otra cosa semejante.

SOCRATES: Me sigues perfectamente, Teeteto. Eso es exactamente lo que preguntaba.

TEETETO: ¡Por los dioses, Sócrates! No sé qué contestarte, a no ser que te aventurase mi opinión de que no existe órgano especial para estas cosas, como ocurre con las demás [esto es, las cualidades sensibles, colores, sonidos, etc.] Me da más bien la impresión de que es la propia mente la que discierne los universales de cada cosa (185 c-d).

Teeteto ha aceptado finalmente la distinción capital a la que han conducido algunos de los argumentos de Sócrates: los sentidos son los vehículos por los que llegamos al dominio de los colores, formas, sonidos, olores, textura, calor, frío, y demás cualidades sensibles; el hecho de que una cosa exista o no, lo que esencialmente sea, su grado de semejanza con otra es algo que no obtenemos por medio de los sentidos; es producto de un juicio, de un razonamiento. Como dice Sócrates (186 d), «el conocimiento no está formado por impresiones de los sentidos, sino por las inferencias que extraemos a partir de ellos; mediante ellas alcanzamos el ser y la verdad, y resulta imposible hacerlo por cualquier otra vía».

b) El conocimiento es creencia verdadera

El primer intento de definición del conocimiento hecho por Teeteto no resiste el ataque socrático. Lo intenta ahora de nuevo (187 b): «No podemos decir, Sócrates, que todas las opiniones sean conocimiento, ya que existe una cosa que se llama falsa opinión. Tal vez conocimiento sea la opinión verdadera. Digamos que es esa mi respuesta, y si en el transcurso de nuestra conversación vemos que he de desestimarla, ya intentaré dar otra.»

Sócrates propone una serie de objeciones. Si nos formamos una opinión sobre cualquier cosa, presumiblemente hemos de conocer sobre qué tenemos esa opinión; por tanto, ¿cómo podrá ser falsa una opinión? Ya que o bien conocemos lo que conocemos, y nuestras opiniones son entonces verdaderas, o bien carecemos de ese conocimiento, en cuyo caso no estamos en condición de formarnos un juicio ni tener opiniones; nuestro estado

sería un estado de completa ignorancia, no de falsa opinión. Este argumento es bajo todo punto de vista idéntico a uno discutido en el *Eutidemo,* y que no ha conseguido mayor solidez desde que fue enunciado por primera vez. Del mismo modo no resulta nada convincente el argumento socrático de que la falsa creencia es creencia en lo que no existe y que, dado que lo que no es no existe, es impensable, así, quien piensa algo que no existe, piensa en nada, no piensa, y por tanto la falsa creencia es imposible. Este absurdo argumento da la impresión de ser una chapuza sofista. Resulta difícil imaginar a Platón interesado en tomar en serio esos argumentos; dan la impresión de ser algo así como un rompecabezas intelectual.

Sócrates ofrece un análisis alternativo sobre la falsa opinión: cada elemento de aquello que pensamos o juzgamos puede contener parte de realidad, pero al equivocarnos agrupamos erróneamente esas partes de realidad. Teeteto acepta esto de buen grado. A continuación, Sócrates construye este sencillo ejemplo de pensamiento o argumentación: «La mente establece una conversación consigo misma acerca de aquello que está examinando» (189 e), preguntándose a sí misma, respondiéndose, afirmando o negando. Cuando la mente llegue a una decisión sobre no importa qué asunto, es a eso a lo que nosotros llamamos opinión: «Cuando alguien piensa que esto es aquello otro, se está diciendo a sí mismo que lo primero es lo segundo». Sócrates desarrolla acto seguido esta afirmación hasta llevarla a la absurda situación de alguien que se comunica a sí mismo que la belleza es fea y lo equivocado correcto, o intenta con toda solemnidad persuadirse de que un buey es un caballo o que uno es dos. Esta forma de pensamiento en la que el alma conversa en silencio consigo misma crea la idea de falsa opinión inteligible al precio de admitir algo

increíble: que cualquiera sería capaz de hacer cualquier cosa que razonablemente se le pidiera que dijera para mantener una falsa opinión.

No es de extrañar que Sócrates busque salir de la paradójica posición a la que sus propios argumentos le han conducido. Elabora un nuevo modelo de conocimiento para escapar de las inaceptables consecuencias a las que él mismo ha llegado. Describe la mente humana como si fuera un bloque de cera, de diferente calidad en cada persona. Supone que cuando nosotros recordamos algo no hacemos sino usar la cera mental para moldear una impresión de las cosas que hemos de recordar. Nuestra memoria de las cosas dura lo mismo que dicha impresión; tan pronto se desvanece la impresión, las olvidamos. Este ejemplo nos permite formarnos una idea de cómo puede crearse una falsa opinión: cuando usamos la memoria en nuestro mundo de experiencias, resulta posible emparejar equivocadamente una impresión de la memoria con cualquier cosa que en un momento dado nos proporciona la experiencia de los sentidos. Es exactamente como si nos pusiéramos el calzado que no es en el pie que no es, nos dice. Las personas nos diferenciamos por la distinta facilidad de aprendizaje y por nuestra capacidad de olvidar lo que la experiencia ha dejado impreso en la cera de nuestra memoria; también nos diferenciamos en el grado de claridad y precisión con que la cera puede modelar su impresión.

Uno de los propósitos que Sócrates ha tenido al imaginar la memoria como un modelo de impresión en cera ha sido evitar la paradoja de tener que admitir que la existencia de las falsas creencias obliga a quien cree falsamente en algo a pensar en una cosa que sabe que es otra cosa distinta que también conoce. En cambio, en la medida en que limitamos los casos en los que puede

surgir la falsa creencia a casos en los que caemos en error al relacionar las impresiones de la memoria con los datos de la experiencia de los sentidos, dicha paradoja no aparece. Sin embargo, si estamos dispuestos a admitir la posibilidad de que alguien se equivoque al efectuar un simple error aritmético (al sumar, por ejemplo, cinco más seis, y decir que son doce), surge de nuevo la paradoja. Quien comete este error, conoce perfectamente qué es el número doce, lo que es el número seis y lo que es el cinco, y a pesar de que conoce dichos números, se ha dicho a sí mismo que la suma de cinco más seis son doce; ha confundido once y doce, aunque conoce ambos números. Conocer ambos números y formarse una opinión errónea sobre ellos supone que él conoce y no conoce una misma cosa.

Sócrates propone ahora otro ejemplo; distingue entre lo que es tener una cosa y solamente poseerla. Entiende que poseer una cosa es más restrictivo que tenerla; podemos, por ejemplo, poseer una capa, pero no emplearla en realidad nunca, o poseer un pájaro en una jaula, pero ser incapaces de atraparlo. Se imagina la mente humana como una pajarera llena de pájaros; algunos son criaturas gregarias que viven en bandadas, mientras que otros revolotean solos o en pequeños grupos. Los pájaros son las diversas clases de conocimiento que llegamos a adquirir. En un principio, la pajarería de nuestra mente estaba vacía; a medida que crecemos y aprendemos, se va poblando. Por así decir, el sujeto del conocimiento captura a veces un pájaro en sus manos; a veces ese mismo pájaro revolotea en libertad, con la posibilidad de ser capturado de nuevo si tenemos la suficiente destreza. Los pájaros representan las dos maneras distintas en que puede decirse que yo llego a conocer algo porque lo había aprendido; en el primer sentido poseo el conocimiento, y en determinadas condi-

ciones, y con la habilidad requerida, puedo traer este conocimiento a mis manos; en el otro sentido tengo el conocimiento en mis manos, y no necesito ir a cazarlo. Este ejemplo nos proporciona una útil distinción entre la mera posesión del conocimiento y tener el conocimiento de tal suerte que sea accesible y utilizable de manera inmediata. Formulada esta distinción, se evapora la paradoja del error en que caía nuestro matemático: fue a buscar un pichón a la pajarería de su mente y en su lugar cazó una paloma anillada.

De pronto, sin embargo, se desencadena una nueva paradoja: la paloma anillada y el pichón son, ambos, partes del conocimiento en el almacén mental; ¿cómo es posible que capturar una parte del conocimiento pueda constituir un error? La respuesta de Teeteto no se hace esperar. Tal vez veíamos algunos pájaros de nuestra pajarería mental como falsos-pájaros: la falsa creencia surgiría entonces no de capturar el falso conocimiento-pájaro, sino de haber capturado un falso-pájaro.

Pero esta respuesta desemboca todavía en una nueva paradoja. La persona que ha capturado un error lo ha hecho en la creencia de que tiene en su mano mental una pieza de conocimiento. Si puede formular este juicio, es porque sabe qué es el conocimiento y qué es el error, pues debe estar haciendo uso de su conocimiento acerca de qué sean estas dos realidades para poderlas distinguir incluso de manera abstracta. Al capturar un falso-pájaro y tomarlo por un pájaro-conocimiento, no está en realidad conociendo lo que de manera evidente conoce. Resolver esta paradoja volviendo a aplicar el ejemplo de la pajarería en un segundo nivel cognitivo conduce a resultados muy limitados, ya que la paradoja puede plantearse de nuevo a un nivel superior; habríamos iniciado así una serie sin solución de continuidad hasta el infinito.

En este momento Sócrates pasa a otra clase de argumento totalmente distinto. Deja de lado el asunto de si pueden existir o no falsas opiniones, e invita a Teeteto a que considere qué ocurre cuando los miembros de un jurado resultan convencidos y aceptan como verdad algo que sin duda es verdad, pero que sólo ha sido posible conocer que es verdad gracias a un testigo: este ejemplo evidencia el contraste que existe entre conocimiento y creencia verdadera.

c) Conocimiento es creencia verdadera más un *logos*

Teeteto contesta a la distinción que ha establecido Sócrates trayendo a colación algo que ha oído en alguna parte y que no sabe dónde, a saber: la creencia verdadera en combinación con un *logos* es conocimiento, y la creencia verdadera sin ese *logos* no es conocimiento. El término *logos* plantea habitualmente problemas a los traductores y no menos aquí; puede significar «razón» o «explicación» o «razonamiento» o «relato». Por las implicaciones derivadas de la continuación del diálogo estaríamos a favor de interpretarlo como algo relativo a la explicación racional. Por tanto, lo que está diciendo Teeteto es que la mera posesión de creencia verdadera no constituye en sí misma conocimiento: el sujeto cognoscente debe además poseer una explicación o razonamiento que, conjuntamente con la creencia verdadera, justifique su derecho a poseer el conocimiento.

La respuesta inmediata de Sócrates es embarcarse en una larguísima argumentación dirigida a demostrar la ininteligibilidad de las letras de que se componen las sílabas, en oposición a la pretendida inteligibilidad de las sílabas. Lo importante de este argumento, digamos, es

algo que no resulta obvio de manera inmediata. Habría que verlo como la punta de una paradoja de un tipo especialmente perturbadora. Si nuestro modelo de comprensión se basa en el análisis de qué cosa sea eso que estamos intentando comprender hasta llegar a sus últimos elementos constitutivos, nos hallamos ante un modelo que sólo puede aplicarse a realidades que sean complejas, y que se agota tan pronto nos enfrentamos directamente con los últimos elementos. Es una tautología obvia y trivial decir que los últimos elementos de las cosas, no susceptibles de análisis, no pueden ser comprendidos mediante análisis. Si nuestro modelo de comprensión es el análisis de aquello que hay que comprender en sus últimos elementos, nos toparemos con la dificultad que supone el hecho de que los últimos elementos sean en sí mismos ininteligibles; en el mejor de los casos, el contenido de nuestra comprensión consiste en una lista de elementos y la manera en que están dispuestos esos elementos.

A continuación, Sócrates pasa a contraatacar frontalmente la tercera definición de Teeteto. Brinda tres interpretaciones posibles sobre el significado de *logos.*

1. La expresión verbal que refleja la opinión del hablante.

El problema que suscita esta definición es que cualquiera que pueda usar el lenguaje será capaz de formular sus opiniones mediante las palabras que las reflejen, y de acuerdo con esta primera definición poseerá creencia verdadera más un *logos,* y en consecuencia también conocimiento. En otras palabras, el conocimiento se confundiría con la creencia verdadera, y esa identificación es algo que ya se ha rechazado.

2. Un relato sistemático de lo que se halle en discusión en función de sus elementos constitutivos.

Esta sugerencia, en principio más factible, genera el siguiente absurdo: supongamos que alguien cree (acertadamente) que el nombre del maestro de Platón se deletrea S O C R A T E S, y que también cree (erróneamente) que el nombre de la mujer de Sócrates se deletrea J A N T I P A. Su creencia de cómo se deletrea el nombre de Sócrates es correcta, y es capaz de darnos la relación ordenada de sus letras; pero sería, sin duda, una pretensión exagerada afirmar que ello constituya conocimiento, porque puede ocurrir que sea capaz de darnos esa relación, pero que no sea capaz de darnos la relación ordenada de las letras del nombre de Jantipa. Quien deletree esos nombres, no posee ningún tipo de criterios que le permitan juzgar si su manera de deletrear «Sócrates» es correcta y la de «Jantipa» errónea; pretender en tales circunstancias que con su sola capacidad de enumerar las letras del nombre de Sócrates vaya a ser capaz por sí mismo de transformar en conocimiento la creencia verdadera que posee en cuanto a cómo se deletrea algo, equivale a reducir el conocimiento a creencia verdadera más una enumeración que resulta que es correcta, un conocimiento de pura casualidad; pero eso no es lo que nosotros entendemos por conocimiento.

3. La capacidad de identificar una característica que distingue el objeto en cuestión de todos los demás.

Esto parece a primera vista algo más prometedor; el *logos* es ahora no sólo un estado de opinión o una enumeración de partes, sino la medida para identificar correctamente. Desgraciadamente, Sócrates demuestra de inmediato que esta definición enmascara un absurdo.

Señala que poseer una opinión correcta sobre una cosa ya presupone la capacidad de identificarla; ¿cómo podríamos decir que alguien posee una creencia correcta de algo si no pudiera identificar de qué creencia se trata? De nuevo, el conocimiento se confunde con creencia verdadera, algo que ya ha demostrado Sócrates que no es el conocimiento.

Sócrates ha aplicado su arte de comadrona a los intentos de definición del conocimiento hechos por Teeteto, y en las tres ocasiones han resultado ser huevos hueros. Nos hemos quedado, al igual que él, sin una definición de conocimiento que nos satisfaga. Por supuesto que el diálogo ha servido para eliminar una serie de candidaturas insatisfactorias, pero ello no es suficiente. Nos hemos quedado en ese estado de *aporía* que es el fruto típico del sistema de preguntas de los diálogos de primera época con los que el *Teeteto* parece ahora tener un estrecho parecido.

Es de notar que las Formas o Ideas no han hecho acto de presencia en el *Teeteto*. Tal vez Platón ha llevado a cabo un esfuerzo serio por desechar una teoría que implicaba tantos problemas para la teoría de las ideas como muestra el *Parménides*. Tal vez, y es lo más probable, se nos esté indicando que advirtamos su ausencia y que especulemos sobre si las ideas ofrecen alguna salida al *impasse* al que el *Teeteto* nos ha llevado. Tal vez también se nos intenta llamar la atención sobre lo relativamente superficial que es el tratamiento que Sócrates da a la tercera definición de Teeteto, probablemente para volver a sacar en el *Menón* el debate sobre el conocimiento y la creencia, donde la creencia se transforma en conocimiento no sólo con añadirle una enumeración, sino gracias a descubrir los fundamentos de por qué son verdaderas, algo que no estaría mal calificar como su *logos*.

13. La dialéctica de última época: el *Sofista* y el *Político*

Los sofistas habían desarrollado la técnica de preguntas cruzadas hasta elevarla a la categoría de arte: sus combates dialécticos usaban las preguntas de manera sistemática como arma para refutar las tesis de sus opositores. El propio Sócrates usó la técnica de preguntas de los sofistas para verificar la consistencia de las definiciones; insistía en aplicar este método con todo rigor a las posturas enérgicamente mantenidas, con vistas a explorar su lógica interna, y no sólo como medio de demostrar sus habilidades para el combate intelectual en un juego de acoso y derribo lógico. A medida que Platón se esforzaba por comprender la naturaleza del conocimiento, y para formular una adecuada epistemología, iba viendo que el método dialéctico podía llegar a tener un uso más allá de la pura verificación de la consistencia. Una vez que el método de preguntas se ha usado para refutar las falsas opiniones y para reducir a alguien a un estado de desconcertada ignorancia, puede

usarse ahora para desvelar las verdades. En ese estado de desconcertada ignorancia aún cabe emplear el método de preguntas, pero dicho método implica cuando menos la posesión de un mínimo de conocimiento para poder formular la pregunta. Seguir aplicando el método a una mente que ha quedado en ese estado a causa de las preguntas conduce a la teoría de la reminiscencia. Esta es la teoría que se nos presenta en el *Menón*.

En la *República*, la dialéctica alcanza un desarrollo mayor: la aplicación de la técnica de preguntas a las conclusiones hipotéticas de las ciencias nos conduce a la última forma de conocimiento, el conocimiento del bien y de las demás formas en sus relaciones con el bien. El proceso razonador que va del bien a sus relaciones con las demás formas es un proceso positivo, deductivo y dialéctico.

En el *Fedro* se nos presenta a Sócrates haciendo una exposición de la dialéctica en la que introduce una idea por completo nueva acerca de qué es la dialéctica. Se trata de una destreza especial en reagrupar y en dividir. Es la habilidad de ver como unidad la disgregada multiplicidad que subyace en una idea y en ponerla bajo una definición común, y por otra parte separar las varias subclases que subyacen en una sola idea, dividiéndola no de manera arbitraria o caprichosa sino de acuerdo con las relaciones naturales que tiene con cada una de las demás. Este método de reagrupar y separar está expuesto con todo detalle en el *Sofista* y el *Político*. Autocriticarse fue una práctica filosófica y científica bastante frecuente entre los miembros de la Academia platónica.

El nuevo método muestra una clara relación con la noción de dialéctica que se nos había presentado en la *República*. El método de reagrupar es análogo al de preguntarse por los últimos principios de las cosas. El método de separar es análogo al razonamiento que va de

la idea del bien a las formas a las que hace inteligibles. Hay cierto grado de semejanza, aunque también notables diferencias. En la *República*, la dialéctica tiene que ver con las formas de razonamiento que se precisan con vistas a conseguir la intuición de los primeros principios, y con el descubrimiento de las relaciones que estos principios tienen con las realidades inteligibles que dependen de aquéllos. En el *Fedro*, la dialéctica tiene que ver con la investigación de los complejos modelos de relaciones que existen entre las diversas clases, la inclusión de unas en las otras, y su asociación de unas con otras. La dialéctica en los diálogos anteriores a la *República* parece ser formalmente una única cosa, una técnica de preguntas sistemáticas, aunque se aplica a diversos objetos con diferentes funciones y distintos resultados. La dialéctica de los últimos diálogos no es ya una técnica de preguntas; se convierte en un proceso de clasificación sistemática. Su desarrollo supone un desplazamiento hacia una visión de la dialéctica claramente más lógica y más realista. La dialéctica, tal y como se nos presenta en la *República*, está muy influida por las ideas metafísicas de la teoría de las Formas, y sobre todo por la posición que ocupa la idea del bien como último principio de inteligibilidad del universo. La descripción que se nos ofrece de la dialéctica se encuentra inmersa en la descripción del desarrollo intelectual y moral del filósofo como gobernante ideal; hace hincapié en aquellos aspectos de la dialéctica que son de crucial importancia para quien intenta alcanzar la intuición más perfecta y completa de los fundamentos del valor. La dialéctica de época tardía es deudora en mayor proporción de los procedimientos clasificatorios rigurosos y metódicos de los pensadores científicos que del progreso intelectual y contemplativo de la especulación de los filósofos. El propio Platón parece responder en sus últimas discusio-

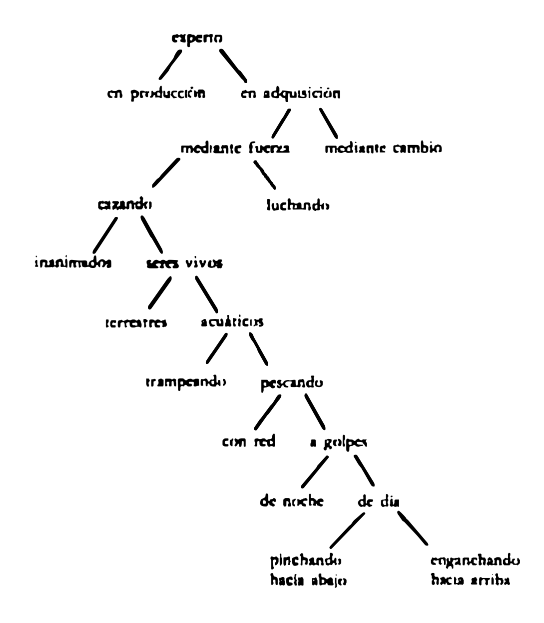
nes sobre dialéctica a un problema de enorme trascendencia que habia quedado pendiente en el relato de la *República*, a saber, que el conocimiento científico parece seguir careciendo de un fundamento epistemológico satisfactorio hasta haber alcanzado la intuición de la Idea del Bien; pero una vez que se ha alcanzado la idea del bien, la persona que la conoce y la comprende parece en principio capaz de lograr una omnisciencia infalible en el campo de lo inteligible. Al comprender el principio de toda inteligibilidad, una vez que contempla cualquier otra forma inteligible ante el resplandor del bien, será capaz de conocerla, comprenderla y expresarla. La descripción y ejemplificación de la dialéctica en los diálogos de última época, por otra parte, se nos presenta como una técnica que puede aplicarse a clasificar conceptos, a ideas de clases, sin sentir necesidad de ningún tipo de progresión hacia la experiencia cognitiva, hipotéticamente suprema, del fundamento absoluto del ser, de la intelegibilidad y del valor.

La estructura de este método de separar es particularmente interesante: procede mediante sucesivas divisiones de una clase hasta alcanzar una definición satisfactoria. El ejemplo más famoso es la definición de pescador, algo superficial, que encontramos en el *Sofista*. La separación se efectúa así:

Empezamos la definición con una noción muy general proporcionada por un experto, un *technikós,* un hombre que posee una *téchne,* un arte o habilidad. A continuación, se segmenta la noción de *téchne* mediante sucesivas divisiones hasta llegar al pescador. Interesa resaltar que los ejemplos que proporciona Platón muestran un propósito cuidadoso y plenamente consciente de evitar la bisección de una clase mediante el recurso a un término y su negación; por ejemplo, en el caso del pescador, la adquisición de algo mediante el empleo de la fuerza se

divide en «cazando» y «luchando», no en «cazando» y «no cazando». La discusión que se ofrece en el *Político* sobre la dialéctica deja bien sentado que se trata de una discusión que refleja el decidido propósito filosófico de Platón por evitar una definición de formas o clases existentes que vayan a corresponder sólo y exclusivamente a divisiones de clases *ad hoc*.

El complejo árbol de la página siguiente muestra una de las maneras en que es posible descomponer la clase de que hablan los expertos (aunque evidentemente hay otras varias) hasta llegar a descubrir la definición de pescador: un experto en el arte de adquisición mediante el empleo de la fuerza que pesca peces, criaturas vivientes que viven en el agua, y los captura durante el día. El ejemplo es cómico y pesado: el método es absolutamente lógico.



El proceso dialéctico de agrupar y separar extrae su validez a partir de las relaciones existentes entre las ideas. Está claro, incluso en la imperfecta versión que se nos ha expuesto en la *República* sobre la teoría de las formas, que las ideas no son realidades separadas de una manera absoluta: todas las demás ideas se encuentran en una relación de dependencia con la idea del bien; el reino inteligible tiene su estructura. En el *Sofista* Platón admite de modo explícito que las ideas mantienen entre sí un complejo de relaciones, que existe una maraña de relaciones entre las ideas que es la base de todos nuestros razonamientos.

En principio, esta dialéctica de agrupar y separar parece algo que se refiere a las relaciones que existen entre las ideas: en la práctica el extranjero eleo que dirige la discusión en el *Sofista* y el *Político* parece referirse a las relaciones que existen entre las diversas clases de las cosas, normalmente entre los seres humanos. En vista de que existe una idea correspondiente a cada una de las clases, el análisis de las relaciones entre las distintas clases de cosas y el análisis de las relaciones entre las ideas deben ser actividades equivalentes.

Una extensa parte del *Sofista* está dedicada a la presentación que hace el extranjero eleo de una serie de ejercicios dialécticos encaminados a descubrir la naturaleza del sofista. Concuerda ello con su declarada intención al principio del diálogo por ofrecer una descripción del sofista, del gobernante y del filósofo. La secuencia en la que se va a la caza-del-sofista resulta divertida, aunque un poco torpe, y permite a Platón expresar sin tapujos su desprecio por dicha especie. La técnica que se emplea en cada caso es la misma que se ha usado en la definición de pescador. No vamos a tomarnos los diversos análisis demasiado en serio; lo que Platón hace ahora es más una sátira maliciosa que un análisis filosófico. Después de

haber construido seis daguerrotipos del sofista aplicando el método separativo, el extranjero descansa para tomar aliento:

EXTRANJERO. Primero, hagamos una pausa y recobremos el aliento, y mientras hacemos esta pausa vamos a pasar revista a los diversos aspectos bajo los cuales se nos presenta la figura del sofista. Creo que el primero es el de un cazador mercenario de jóvenes con dinero.
TEETETO. Así es.
EXTRANJERO. El segundo aspecto es que se trata de un tipo de comerciante que comercia con el mejoramiento de las almas.
TEETETO. Ciertamente.
EXTRANJERO. En tercer lugar, ¿no se nos presenta como un comerciante al por menor en estos asuntos?
TEETETO. Cierto, y en cuarto lugar se nos presentó como un experto vendedor de productos de su propia creación.
EXTRANJERO. Lo recuerdas a la perfección. Yo mismo te voy a recordar el quinto aspecto: era una especie de púgil en el combate verbal especializado en la erística.
TEETETO. Perfecto.
EXTRANJERO. El sexto era un poco más discutible, aunque le hemos admitido que pueda ser un purgador de almas que elimina las opiniones que obstaculizan el camino del aprendizaje.
TEETETO. Exacto.
EXTRANJERO. ¿Pero no te das cuenta de que cuando hay alguien que posee múltiples saberes y se le asigna un solo nombre, derivado de uno sólo de aquéllos, hay en ese procedimiento algo equivocado? Es evidente que quien se forma esa impresión respecto de cualquier arte en particular es completamente incapaz de percatarse de la convergencia de las diversas actividades de esa persona, y por eso da a su poseedor una multitud de denominaciones en vez de una sola (231 d-232 a).

La observación del extranjero apunta a una conclusión importante; sería posible dividir una clase determinada de diversas maneras, e igualmente sería posible crear una variada diversidad de caracterizaciones de una clase a la que denominamos con un término particular; Platón nos

pone en guardia sobre el hecho de que no existe garantía de que, por haber conseguido un análisis coherente y consistente mediante la utilización del método de reagrupación y separación, hayamos descubierto la naturaleza de la clase en cuestión. La coherencia y consistencia formal de una determinada aplicación de la dialéctica de agrupación y separación no nos garantiza más que el que la caracterización que de ella se derive será también consistente y coherente; no existe garantía de que vaya a ser una caracterización correcta que identifique la naturaleza esencial de una clase en particular.

Platón nos presenta al *Sofista* y a su compañero, el *Político,* como una continuación de la conversación empezada en el *Teeteto.* Algunas diferencias de estilo dejan claro que el *Sofista* y el *Político* fueron compuestos después del *Teeteto.* El empeño literario en relacionar ambas conversaciones puede ser una mera manera de crear una sensación de unidad y conexión entre los diálogos de Platón, o una invitación a que el lector del *Sofista* lea el *Teeteto* como prefacio. Si Platón ha querido sugerir algún tipo de conexión significativa entre ambos diálogos, tal vez sea que el *Sofista* contiene una respuesta implícita al asunto que se discute en el *Teeteto:* el *Teeteto* pregunta qué es el conocimiento; el *Sofista* expone la naturaleza del conocimiento y los métodos dialécticos con los que se alcanza. Dada la importancia de las definiciones en el pensamiento filosófico de Platón, esa conexión entre ambos diálogos no es imposible. Los diálogos de primera época muestran a Sócrates buscando definiciones y comprobándolas; en la *República,* Sócrates postula que el auténtico profesional de la dialéctica será capaz de definir el bien y defender su definición contra cualquier intento de refutación: ahora bien, en el *Sofista* el extranjero eleo lleva a cabo una detallada e impresionante exhibición de cómo hay que construir las defini-

ciones mediante el método de agrupación y separación, y defiende la existencia de modelos de relaciones entre las formas que explican cómo operan esas estrategias de definición. La aplicación rigurosa del método dialéctico de clasificación permitirá la consecución del conocimiento científico que se basa en una exposición ordenada de cuanto ahora se discute, disponiendo sus elementos de acuerdo con la relación natural que entre sí tienen: los elementos no son, como se dice en uno de los argumentos del *Teeteto*, ininteligibles, sino que son en sí mismos clases diversas a cada una de las cuales corresponde una idea inteligible. Sin embargo, la aplicación debe ser rigurosa y cuidadosamente contrastada; este método dialéctico no conlleva la garantía de infalibilidad que aguarda a la inferencia dialéctica de su visión de la Idea del Bien en la *República*.

En el *Sofista* asistimos a un desarrollo específico de la teoría de las formas que representa el fruto de la aplicación por parte de Platón de su análisis dialéctico a las relaciones que existen entre «las mayores clases». Las ideas que el extranjero eleo selecciona para definir algunas de estas «clases máximas» son las ideas del Ser, Movimiento, Quietud, Semejanza y Diferencia. Un complejo análisis dialéctico descubre las relaciones que existen entre estas clases máximas.

a) Las cinco clases participan del ser, la semejanza y la diferencia.
b) El movimiento no participa de la quietud ni la quietud del movimiento.
c) La idea de diferencia es la idea del No-ser.

Las cinco clases existen y por tanto participan del ser; cada clase es idéntica consigo misma y todas las clases, por tanto, participan de la semejanza; cada clase es

distinta de cualquiera de las demás, y por ello participan de la diferencia. Si descendemos a los niveles de las clases menos generales, podemos mantener la misma argumentación sobre ellas. Cualesquiera que sean las Xs, la clase de Xs es idéntica consigo misma, y sus miembros nos resultan lo suficientemente similares a cada uno de los demás en virtud de su común X-dad que nos asegura que la clase de Xs participa de la semejanza; la clase de Xs es distinta de todas las demás clases por el hecho de ser clase de Xs, y sus miembros se distinguen tanto de cada uno de los demás como para ser suficientemente identificados como realidades individuales distintas, y también se distinguen de todas las demás formas de no-Xs con toda claridad en tanto que son Xs y los no-Xs no lo son, de donde se infiere que deben participar también de la diferencia. Cualquier cosa que existe, y cualquier clase de realidad existente, participa del ser. Cualquier clase, pues, participa del ser, la semejanza y la diferencia.

En cambio, el movimiento y la quietud no participan ni pueden aplicarse el uno al otro: se excluyen entre sí. No se trata sólo de que no participen del otro; en plena lógica no pueden hacerlo. Aplicar movimiento a la quietud, quietud al movimiento, produciría exactamente la misma contradicción que dice Platón en el *Fedón* que surge si uno aplica muerte al alma, ya que pensamos que el alma es vida y el principio de la vida.

En un principio, la identificación del no-ser con diferencia puede parecer extraño y gratuito. El extranjero eleo aclara (259) que no está defendiendo el absurdo punto de vista de que la no-existencia sea algo idéntico a la diferencia: «¡Que nadie nos diga que nosotros explicamos el no-ser como opuesto al ser y que luego nos empeñamos en afirmar que existe. Porque hace tiempo que hemos desechado la idea de hablar de que pueda existir algo contrario a él, tanto si existe como si no,

tanto si es definible como indefinible!» El no-ser del que está tratando el extranjero eleo equivale al concepto general que corresponde a nuestro empleo del «no» en expresiones tales como «no grande», «no justo», etc. No se trata de la forma de la no-existencia; pues tal cosa no puede existir. Es la forma de no-ser-de-tal-y-cual-manera, la Forma de Otro-que-. La identificación de esta forma con la forma de diferencia no admite controversia.

Existe, sin embargo, un aspecto de la identificación que hace Platón entre forma del no-ser y forma de diferencia que está mucho más sujeto a controversia y representa una intuición filosófica de una originalidad sorprendente. Platón no sólo sostiene que la forma del no-ser es la forma de la diferencia, también afirma con la misma claridad que no existe otra forma de no-existencia distinta de ésta. Esta negativa implica aceptar el análisis de constataciones de existencia negativas, constataciones, digamos, del tipo «no existe X», o «no existen Zs», o «la Y no existe» que suponen que tales constataciones pueden expresarse sin detrimento de su significación en términos de constataciones de existencia positivas, constataciones de semejanza y constataciones de diferencia. No existen —afirma Platón— clases de no-realidades. No se trata, por supuesto, de negar que exista una clase de nombres no-referentes, nombres que no se refieren a nada, de lo que se trata es de negar, y probablemente con toda razón, que existan no-realidades individuales y clases de no-realidades a las que aplicar tales nombres.

El extranjero defiende que todo el discurso depende del entretejido global de las Formas (259 e). Si todas las clases estuvieran completamente separadas las unas de las otras, sería la total anulación del discurso. El discurso funciona merced a las relaciones que se establecen entre las formas; si las formas no estuvieran entrelazadas entre sí, el mundo consistiría en clases absolutamente separa-

das y no habría nada que decir. Al igual que el mundo heracliteo del puro fluir no proporciona una base al lenguaje a menos que existan unos patrones inteligibles subyacentes y manifiestos en el flujo, de igual modo un mundo completamente separado, de clases inconexas, no puede proporcionar bases para el conocimiento o la comprensión.

Para hacer constataciones mediante el lenguaje, nuestra articulación debe tener una cierta complejidad. Un nombre o un sustantivo por sí mismo no afirman nada: tienen un significado, pero no un poder de afirmación. Del mismo modo, un verbo o un predicado por sí mismos no afirman nada: sólo se produce una constatación cuando se combinan nombre y verbo.

> «Teeteto» no afirma nada.
> «Vuela» no afirma nada.
> «Teeteto vuela» es una afirmación susceptible de ser verdadera o falsa.

Lo que Platón está exponiendo es lógica, no gramática. Puede ocurrir que una afirmación compleja (por ejemplo, al contestar una pregunta) se exprese pronunciando o escribiendo una sola palabra. Este ejemplo, sin embargo, no anula la propuesta de Platón: en tal caso un análisis del contexto mostrará que las convenciones del uso lingüístico aportan a dicha expresión una complejidad lógicamente discernible.

El *Político* va inmediatamente después del *Sofista*. En ambos diálogos, el extranjero eleo es el que dirige las discusiones, que representan otros tantos intentos de definir al sofista, al político y al filósofo. Sin embargo, y a pesar de la promesa inicial, no tiene lugar ninguna discusión sobre la figura del filósofo: tal vez pensara Platón que no había necesidad de dar una definición

específica de él, en vista de las implicaciones que habían supuesto las definiciones del sofista y del político. Platón ha puesto de manifiesto la naturaleza del filósofo durante la discusión sobre el político, y ha señalado la verdadera naturaleza de la falsa imagen del filósofo, su viva parodia, durante la discusión sobre el sofista.

La técnica de definición empleada en el *Político,* como la del *Sofista,* se basa en el proceso dialéctico de la separación. El entusiasmo del Joven Sócrates, el interlocutor extranjero en el *Político,* le lleva a una división excesivamente precipitada del arte de apacentar, pues distingue entre apacentar hombres y apacentar animales. El extranjero le advierte que si se dispone a hacer una división de una especie, debería asegurarse de que la parte que separa es en sí misma una especie. Pues no todas las partes de una especie son necesariamente una especie. No está claro exactamente qué es lo que se nos quiere decir con ello sobre la estructura del reino de las formas, pero cuando menos indica que no resulta posible definir una nueva forma de existencia mediante una caprichosa distinción verbal. Existe una forma para cada clase, pero el extranjero no acepta que cada expresión lingüística que posea el mismo *status* gramatical que un nombre-de-clase haya de ser necesariamente un nombre-de-clase. No hay, pues, garantía de que exista una forma que corresponda a cada una de las cosas que se asemejan al nombre de una clase. El extranjero da un ejemplo esclarecedor: los griegos tienen la funesta costumbre de dividir la raza humana en dos: griegos y bárbaros. Sin embargo, los bárbaros pertenecen a razas y naciones distintas: los bárbaros, por tanto, no constituyen una especie. Los bárbaros no son una especie del género Hombre, aunque son una parte de dicho género; no hay, por tanto, Idea de Bárbaro.

Platón dedica muy poco tiempo a exponer esta distin-

ción; sin embargo, se trata de una distinción importante. Platón rechaza sucumbir a la seducción del lenguaje. En el *Parménides* ha aceptado que existe una forma correspondiente a cada clase; pero rehúsa inferir de ello que exista una forma correspondiente a su correlativo nombre. No niega que el término «bárbaro» posea un significado y una referencia, solamente niega que denomine a una especie. Existen, por tanto, colectivos que no son especies: algunos de dichos colectivos son partes de especies, y algunos —podemos deducir nosotros— son partes de un grupo de especies, pero que ni aun así forman especies nuevas. Esta distinción debe ponernos en guardia contra cualquier intento de asumir con excesiva ligereza que Platón esté hablando en sus diálogos de última época sólo de problemas lógicos y lingüísticos. Sus intereses metafísicos puede que vayan mucho menos por delante que en la *República*, pero no han sido abandonados. Sea lo que sea lo que la Teoría de las Formas signifique cuando Platón estaba redactando el *Sofista* y el *Político*, no se trata de algo que quede reducido a una teoría del significado y referencia de términos generales.

El mundo de las formas es anterior al mundo de las cosas: las clases que existen en el mundo de las cosas representan las formas, las relaciones entre las clases representan relaciones entre las formas. Esta relación entre el mundo de la experiencia de los sentidos y el mundo de la realidad inteligible representa para el Platón de los diálogos de última época el fundamento de todo discurso y de toda comprensión. La estructura del mundo de las formas se refleja en los patrones permanentes que componen la estructura esencial del mundo de las cosas. También existen patrones cambiantes y transitorios en el mundo de las cosas que no son imágenes de nada en el mundo de las formas: los seres

humanos pueden interesarse por tales patrones transitorios y asignarles unos nombres, pero tales nombres no recogerán especies genuinas ni serán garantía de la existencia de Formas.

14. El mundo de los seres vivos y el Dios que lo creó

Las Formas son eternas e inmutables. El mundo de nuestra experiencia cotidiana es una imagen del mundo de las formas. No podemos comprender nada del mundo visible hasta no ponerlo en relación con los patrones estables que existen en el reino de lo inteligible. El mundo de nuestra vida diaria es, a su vez, una imagen del orden inteligible que existe en la eternidad; una imagen cambiante, fluctuante.

Los diálogos de primera época contienen pocas indicaciones acerca de cómo llegó a la existencia el mundo visible. ¿Hemos de imaginarnos al mundo perfecto de las formas transformándose espontáneamente en una imagen imperfecta y mudable de sí mismo? Hay algo de absurdo en esta idea. Incluso admitiendo los argumentos de Platón en el sentido de que el mundo visible precisa la existencia de las formas[1] para que el conocimiento y la comprensión lleguen a existir, no parece ello una razón obvia para que el

mundo inteligible fuera a necesitar el mundo visible para llegar a existir.

Hay diversos indicios incluso en la *República* de que Platón aceptaba la idea de un demiurgo divino, un Dios-Creador que es el responsable de la existencia del mundo de las cosas; por supuesto, no se trata de un Dios que creara el mundo de la nada a la manera como lo hace el Dios del teísmo clásico de los cristianos, sino de un Dios que crea como lo hace el artista o el artesano. Sócrates habla del «artífice de los sentidos» (507 c) y del «artífice de los cielos» (530 a). De manera harto confusa, habla también del Dios que creó la Forma de la Cama (597 b-c). Si inferimos de las palabras de Sócrates «artífice de los cielos» que Platón se está refiriendo a que el mundo visible debe su existencia al trabajo del divino Creador, entonces la referencia a Dios como artífice de la forma de la cama implicaría que el divino Creador también crea las formas. No hay nada en ninguna otra parte de los diálogos que apoye la suposición de que Platón creía que las formas en sí mismas fueron creadas por Dios; al contrario, su existencia eterna es constantemente subrayada: las formas inferiores dependen para su naturaleza y existencia de su participación en las Formas superiores; este modelo eterno de dependencia es algo completamente distinto de llegar a existir como resultado de un acto de creación divina. El hecho de que en la *República* no exista una discusión sistemática sobre el origen del mundo de las cosas nos hace pensar que las referencias casuales que Sócrates hace al Dios artífice no son otra cosa que el empleo de imágenes familiares para introducir un tema de discusión, pero sin ningún tipo de énfasis doctrinal. No hay una sola indicación clara de que al escribir Platón la *República* tuviera ninguna teoría coherente sobre la creación. Sin embargo, los indicios están ahí, y el problema del origen del

mundo de las cosas materiales y sensibles continúa sin resolver.

El *Político*, el *Filebo* y el *Timeo* contienen la solución de Platón al problema del origen del mundo. El *Político* contiene un extenso relato mitológico sobre el gobierno divino del mundo. El movimiento cíclico de los cielos se debe a la acción periódica de Dios, que les infunde una nueva vitalidad; cuando se desvanece el poder que les había dado, se invierte el movimiento de los cielos hasta que de nuevo los revitaliza. Cuando todas las cosas se mueven bajo su control, Dios gobierna y supervisa el modelo de revolución del mundo, y establece divinidades menores y espíritus en cargos de responsabilidad sobre las diversas clases de criaturas vivientes. Cuando el influjo de Dios se desvanece, los espíritus menores retiran también su influencia, y se produce un trastorno absoluto. Este mito, de claros ecos en la cosmología especulativa de Empédocles, se expone durante la discusión de la naturaleza de la monarquía y la política: no se trata de un relato literal de cómo se relaciona Dios con el mundo material. El énfasis que pone el mito en la necesidad que tiene el mundo de la influencia revitalizadora de Dios es muy significativo: el mundo es algo más que pura materia.

El *Filebo* contiene un pasaje muy importante en el que se desarrolla de manera más explícita lo que en el relato mítico del *Político* sólo se apuntaba. El *Filebo* trata principalmente de la naturaleza de la buena vida: defiende Sócrates que ni el placer ni la inteligencia por sí solos son suficientes para una buena vida; se precisa una combinación de ambos. Se refiere al significativo contraste entre límite e ilimitado, un tópico de la especulación filosófica de Pitágoras, e identifica la vida que combina los dos elementos como perteneciente a una tercera clase que surge de la determinación de lo ilimita-

do por parte del límite. A continuación, pasa a explicar con mayor claridad lo que significa esta distinción tan poco usual, y a ponerla en relación con la distinción entre cuerpo y alma.

Nuestros cuerpos se componen de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego; los elementos que existen en nuestro cuerpo dependen de los elementos que componen el universo material en su conjunto. Al igual que ciertas proporciones de cada uno de los cuatro elementos se combinan para formar nuestros cuerpos, del mismo modo la totalidad de los cuatro elementos constituye el cuerpo del Universo.

SOCRATES. ¿Seguramente diríamos que nuestro cuerpo posee un alma?

PROTARCO. Evidentemente.

SOCRATES. ¿Y de dónde la habría tomado, querido Protarco, a menos que el cuerpo del Universo esté en sí mismo animado?, porque éste tiene los mismos constituyentes que nuestros cuerpos, sólo que superiores en todos sus aspectos.

PROTARCO. Sin duda, Sócrates, no existe otro lugar de donde pueda proceder.

SOCRATES. Realmente, Protarco, difícilmente podríamos pensar que de estos cuatros elementos, el límite, lo ilimitado, la combinación de ambos y la Causa, sea ésta cuarta, que está en todas las cosas, la que nos proporcione nuestra alma: que sea ella la que nos procure bienestar físico, la que sane nuestros achaques, sea productora de armonía general y salud bajo apariencia de sabiduría universal: cuando estos (cuatro) mismos elementos existen por doquier en los cielos y en las mayores divisiones de los cielos en estado bello y puro; ¡raro es que no haya sido ella la que haya hecho aparecer la naturaleza de las más bellas y preciadas cosas!

PROTARCO. Eso sería un absurdo.

SOCRATES. Bien, admitamos el error, y sigamos la opinión contraria que ya hemos expuesto: que el Universo contiene en grandes magnitudes el límite, una medida igual de lo ilimitado, y también una poderosa Causa que pone orden y disposición en los años, estaciones y meses, algo que bien merece el nombre de «sabiduría» y «mente».

PROTARCO. Así es, sin duda.

SOCRATES. Es de presumir que sabiduría y mente nunca podrán existir desprovistas de alma.
PROTARCO. Por supuesto que no.
SOCRATES. ¿No dirías que es gracias al poder de la Causa por lo que la naturaleza de Zeus adquirió su regia alma y su regia mente, y que las demás divinidades también adquirieron esas otras magníficas cualidades con las que les gusta ser designadas?
PROTARCO. Sin duda.
SOCRATES. Lo que estamos tratando es de una importancia considerable, Protarco: está plenamente de acuerdo con la opinión de quienes hace tiempo declararon que la Mente es la que gobierna todas las cosas (30 a-d).

Este Universo total del que habla Platón es una realidad viviente: al igual que nosotros, posee cuerpo y alma. El alma cósmica posee una mente; el alma cósmica gobierna en virtud de su inteligencia y sabiduría, dirige y gobierna todo el Universo. Los poderes que reconocemos como dioses, incluido el propio Zeus, deben su existencia, su sabiduría, su comprensión, y todas sus demás nobles cualidades al alma cósmica.

El Universo del cual todos nosotros formamos parte es un inmenso organismo viviente: es una realidad viva e inteligente. Su orden y estructura derivan de las acciones y decisiones de la mente cósmica. El Universo determina su propio modelo organizativo, y lo hace mediante una inteligente imposición del límite sobre lo ilimitado.

Qué denomina Platón «límite» e «ilimitado» no es algo que se vea claro de inmediato. Dichos términos son bien conocidos a partir de las listas de opuestos de Pitágoras, y la alusión a Pitágoras es aquí, sin duda, deliberada. Pretende cuando menos implicar que el orden racional que crea la mente cósmica hunde sus raíces en relaciones matemáticas.

De qué manera el límite determina a lo ilimitado es algo que se nos aclara un poco en el relato de la Creación que se halla en el *Timeo*. En este diálogo el demiurgo

crea el universo como ser viviente a imagen del Ser viviente inteligible: ese patrón de las ideas que es el prototipo eterno del Universo creado. El demiurgo crea el alma cósmica, combinando el ser, la semejanza y la diferencia. El cuerpo del Universo nace de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego. Estos cuatro elementos derivan, de acuerdo con el oscuro relato que nos brinda Platón en su *Timeo,* de la configuración o formación de un original «receptáculo»; según que éste tome las características de uno u otro de los sólidos regulares, se crea uno u otro de esos cuatro elementos.

El demiurgo crea el universo empleando como modelos las formas eternas. Este acto de creación también es la determinación de lo ilimitado por parte del límite. El receptáculo, el espacio, es un aspecto de lo ilimitado: la configuración y formación del receptáculo sobre el modelo de cuerpos sólidos regulares de forma geométrica es también la imposición del límite sobre lo ilimitado.

El demiurgo del *Timeo* es una figura fascinante y confusa. El demiurgo es coetáneo con las formas, pero sin ser una forma individual ni la totalidad de las formas. Nos sentiríamos tentados a identificar el demiurgo con el alma cósmica si no fuera porque comprobamos que el demiurgo es quien creó el alma cósmica.

Es posible interpretar el relato de la creación del *Timeo* como una metáfora de la operación del intelecto humano, e interpretar el relato de la creación como un relato semi-alegórico de la construcción intelectual de un mundo inteligible y de la creación del orden del mundo de las realidades perceptibles. Dicha interpretación, sencilla y tentadora, carece de soporte real en los textos. Además, resulta innecesaria: el relato de la creación completa una laguna importante en la teorización filosófica de Platón; ahora tenemos por primera vez un relato acerca del origen del mundo visible que al menos ofrece

cierta racionalidad a la explicación de su existencia. Sin el relato de la creación, el mundo de las Formas adolece de una cierta necesidad; en cambio, el mundo visible es gratuito. El *Timeo* nos brinda una explicación. Las formas no son las únicas realidades existentes eternamente: una mente inmensamente poderosa (el demiurgo) y un «receptáculo» (el espacio) son también eternos. El demiurgo crea el Universo a su propia semejanza: se trata de un dios inferior y creado, que posee vida e inteligencia y que es, a su vez, un trasunto del Dios-Creador. Ahora bien, si hemos de interpretar este relato como una manera de narrar literariamente el proceso del devenir, o si se trata de una metáfora destinada a explicar la estructura del Universo tal y como es y como siempre ha sido, ello es algo que seguirá siendo objeto de conjetura.

Los diálogos de Platón contienen la proporción de pensamiento filosófico que el propio Platón consideraba conveniente hacer público de vez en cuando. Platón no era sólo un escritor o un pensador, también fue un maestro. La obra de Aristóteles contiene pruebas del desarrollo de la teoría de las ideas que no se encuentran en ninguna de las obras publicadas de Platón. Durante los últimos diecinueve años de la vida de Platón, Aristóteles fue discípulo en la Academia; se hallaba en una posición ideal para conocer lo que Platón enseñaba a sus discípulos y sus temas de discusión. A falta de pruebas convincentes de lo contrario, hemos de aceptar como correcta su exposición de cuál era el pensamiento de Platón.

Aristóteles nos habla de tres etapas en el desarrollo de la teoría de las Ideas:

a) Platón hacía derivar las formas de dos principios más fundamentales, lo Uno y la Dualidad Indefinida.

b) Platón enseñaba que las Formas son números.
c) Platón enseñaba que existe una clase de entidades matemáticas intermedia entre las Formas y las cosas visibles.

La teoría de las ideas, según eran objeto de discusión en la Academia durante los últimos años de vida de Platón, parece haber tenido un colorido matemático más intenso que el que tiene en cualquiera de sus escritos conservados.

Cómo hemos de interpretar exactamente el desarrollo doctrinal que nos transmite Aristóteles es algo que no está por completo claro. Las realidades matemáticas representan sólo un pequeño problema; son realidades individuales y eternas, no la idea de triangularidad o la forma del circulo, sino una inmensa multiplicidad de triángulos y círculos individuales cuya existencia nos prueba la geometría. Sin duda, Platón pudo haber pensado que las matemáticas proporcionan pruebas de la existencia de las realidades matemáticas; el lenguaje que usan los matemáticos hace suponer con frecuencia que Platón no era el único en pensar así. Las realidades matemáticas son eternas e inmateriales, al igual que las formas: pero a diferencia de ellas son realidades individuales, no ideas universales.

Las formas son números, pero no se las identifica con los números matemáticos. No es fácil precisar con exactitud qué es lo que Platón está queriendo decir con esta afirmación. Se trate de lo que se trate, esta identificación de las formas y los números, es sin duda algo que hunde sus raíces en la metafísica de los números de Pitágoras. Puede ser que Platón pensara que las formas no son tanto números individuales como *ratios* o fórmulas, en cuyo caso podría haber supuesto que una fórmula-número es la fórmula de la estructura inteligible de la

esencia de una clase. Para Platón, las matemáticas estaban en conexión con la relación entre números y cantidades consideradas en abstracto —tal como se estudian en la aritmética— y las propiedades de los puntos, líneas, superficies y sólidos tal y como se estudian en la geometría; pero también con las relaciones de los sonidos de la música y los modelos espaciales y las propiedades del movimiento de los cuerpos pesados tal y como se estudian en la astronomía. Admitida la sugerencia del *Timeo* de que los cuatro elementos son otras tantas expresiones de los cuatro sólidos regulares, vemos ahora una estructura matemática en todas las formas, todas las cantidades, todos los sonidos y secuencias de sonidos, en la estructura de los cielos, los modelos de movimiento de los cuerpos celestes y sus relaciones, y en la naturaleza y organización de los elementos; parece ello un paso no pequeño para llegar a aceptar que la estructura de todas las clases expresa algo esencialmente matemático.

Los ordenadores nos han familiarizado con la idea de que conceptos y estructuras que a primera vista parecen remotos a las matemáticas pueden representarse en un sistema digital binario: de haber vivido Platón en nuestros días, habría encontrado en el ordenador un sugestivo ejemplo de cómo pueden representarse las cosas mediante un lenguaje puramente matemático basado en el nivel más restringido de valores fundamentales.

La derivación de las Ideas a partir de lo uno y la dualidad indefinida es más difícil de comprender. Hay en los diálogos ciertas indicaciones de que Platón intenta descubrir los principios últimos que justifican la estructura del mundo inteligible y del Universo visible: en el *Sofista* se nos hace pasar ante las cinco grandes clases: el ser, la semejanza, la diferencia, el movimiento y la quietud, y en el *Filebo* nos encontramos con los princi-

pios del límite y lo ilimitado, cuya combinación corre a cargo de la mente. Una vez que Platón acepta la importancia que tienen el entretejimiento de las formas y su compleja ordenación jerárquica, resulta natural llegar a la conclusión de que estaba totalmente decidido a indagar las bases últimas de los rasgos comunes compartidos por las formas, y que es entonces cuando encuentra en la lista de contrarios de Pitágoras una guia que inspira a un análisis más profundo que aquellos otros que aparecen en las argumentaciones del *Sofista* y del *Filebo.*

En el *Filebo,* Platón presenta otro aspecto de este análisis más profundo cuando defiende la idea de que hay que analizar el bien como «belleza, simetría y verdad» (65 a). Puede que sean consideraciones psicológicas las que le hayan conducido a este análisis: en el *Filebo,* Platón discute la importancia que tiene el placer en la vida humana, y desarrolla una interpretación de la psicología humana más compleja y penetrante que la que aparece en los diálogos de primera época. En el *Filebo,* Platón acepta la importancia que tiene el placer como elemento significativo en una vida satisfactoria; abandona finalmente el puro y austero intelectualismo propio del *Fedón,* algo que en potencia era sin duda árido. Este cambio en la psicología de Platón es una parte de un tipo de transformación total que es consecuencia de haber tomado plena conciencia de la importancia que tienen los aspectos dinámicos de la estructura del Universo.

Es probable que Platón integrara esta teoría de la naturaleza del bien en su teoría de los números ideales; dejó atónito a un auditorio que había acudido a escucharle hablar sobre «el bien» al empezar a hablar de consideraciones geométricas y terminar afirmando que «el límite es el único bien» (o tal vez, «el bien es finalmente una sola cosa», ya que la frase plantea problemas de traducción).

15. Ultimas palabras de Platón: Las *Leyes*

En sus años de vejez, Platón permaneció intelectualmente muy activo. Sus diálogos de última época muestran una mente aún flexible y todavía fértil. Sin duda, sus contactos con los jóvenes pensadores de la Academia le ayudaron a mantener su propia vitalidad intelectual. Es posible que en sus últimos diálogos falte el chispeante humor y el vívido talante que hacían tan grata la lectura de los diálogos de primera época, pero presentan nuevas ideas, nuevas formas de argumentar y nuevas técnicas de razonamiento dialéctico; formulan nuevos temas, y facilitan el acercamiento a asuntos ya conocidos mediante nuevos métodos.

Las *Leyes* es la última obra de Platón. Se trata de una obra importante, tan extensa como la *República*. Adolece de imperfecciones de estilo y de una cierta aridez: es la obra de un anciano decidido a escribir y publicar ideas que le parecían importantes. Platón trabaja contra reloj mientras escribe las *Leyes:* el estilo

no le importa demasiado. Y cuanto tiene que decir es nuevo.

De la *República* se deduce con toda claridad que el ideal político de Platón era que el Estado debe ser gobernado por filósofos que conozcan con exactitud los principios morales que deben informar el orden social. Desdichadamente, la única oportunidad seria que tuvo de convertir a un gobernante en un filósofo fracasó por completo. El ideal seguía vivo, y la academia platónica continuó proporcionando esa clase de educación que necesitaría un filósofo-gobernante, pero Platón llegó a aceptar que el filósofo-gobernante podía representar un ideal inalcanzable.

En el *Político,* el extranjero eleo emplea las técnicas de definición que operan mediante divisiones continuas para demostrar que el arte de gobernar es, sin duda, una forma de conocimiento. Un gobernante que posea este conocimiento será capaz de decidir sobre cuestiones políticas con sabiduría y discernimiento. Si el Estado no encuentra tal clase de gobernante, deberá ser gobernado por la ley.

La ley, desafortunadamente, no puede propiciar la justicia y el bienestar en cualquier circunstancia posible: no es posible redactar una ley en la que se recoja cualquier posible variación de la conducta humana. La ley tiene, necesariamente, un carácter esquemático.

Si no podemos tener razonables esperanzas de que el Estado sea gobernado por sucesivos filósofos-gobernantes que posean el conocimiento y la sabiduría necesarios para establecer el orden y la justicia con vistas a gobernar la comunidad en beneficio de todos, entonces lo que mejor podemos esperar es un gobernante-legislador que pueda proporcionar al Estado un sistema de leyes sabiamente redactado.

Existe el arte de gobernar. El auténtico político posee

unos conocimientos que le capacitan para tomar decisiones políticas sabias, racionales y legítimas.

Argumenta Platón ahora que es esa presencia o ausencia del arte de gobernar en los políticos de una sociedad lo que determina sus méritos como tales, en mayor medida incluso que el tipo de Constitución específica que se posea. La monarquía en sí misma no es ni buena ni mala: un rey que sea político es el mejor de los gobernantes, un tirano ignorante, el peor. El gobierno por parte de unos pocos puede estar en manos de una aristocracia ilustrada o de una oligarquía de nuevos ricos ignorantes. Una democracia puede regirse por la razón y el conocimiento, en cuyo caso será una forma buena de gobierno, aunque la menos buena de las formas de gobierno: una democracia que carezca del arte de gobernar será una forma mala de gobierno, aunque, dada la ineficacia y vacilación características de las tomas de decisiones en democracia, será menos perversa de lo que lo será una tiranía eficiente.

Este cambio de rumbo teótico de ahora permite a Platón asumir un punto de vista mucho más flexible acerca de las posibles modalidades constitucionales en el seno de una sociedad justa y capaz de educar moralmente. Los requisitos esenciales son que la constitución y las leyes se fundamenten en el correcto conocimiento y en juicios racionales, y que los cambios que en ellas se produzcan lo sean sólo a instancias de quienes poseen el conocimiento adecuado de la ciencia y arte de gobernar.

A medida que Platón iba envejeciendo, los gobernantes-filósofos se hallaban desgraciadamente en franca minoría. De vez en cuando, los Estados necesitan los consejos de un filósofo a propósito de asuntos legales o constitucionales: dieron pocas pruebas de entregar a Platón y sus colegas el poder absoluto. Aunque los ciudadanos de Atenas hubieran decidido entregar a

Platón el poder absoluto, éste habría encontrado sumamente difícil fundar algo parecido a la sociedad preconizada en la *República:* los ciudadanos no daban pruebas de poseer las cualidades morales que se requerían para vivir en el Estado ideal.

En las *Leyes,* Platón se plantea un problema nuevo: se propone redactar la Constitución y las leyes de una nueva colonia. Este intento constitucional y legal de Platón hay que tomarlo en serio. El Estado ideal de la *República* es una imagen de la perfección política que jamás veremos plenamente realizada: el Estado que se pergeña en las *Leyes* podría llegar a hacerse realidad por medio de un grupo de colonos que tuvieran la voluntad política para ello.

Platón llama a su imaginada colonia «Magnesia». Deberá tener un número de ciudadanos limitado: serán 5.040 ciudadanos propietarios de tierra. Cada uno recibirá un lote inalterable de tierra, y se le permitirá poseer propiedad privada hasta cuatro veces el valor del lote inicial. Los lotes de tierra tendrán que ser cultivados y cada ciudadano tendrá que proporcionarse su propia casa. Se concederá permiso a los extranjeros para que residan en Magnesia, pero sólo si tienen algún tipo de habilidad que sea de utilidad en Magnesia. La residencia de extranjeros queda normalmente limitada a veinte años. Disgustará al lector moderno saber que Platón acepta la institución de la esclavitud en su nuevo Estado.

La nueva colonia estará situada a unos ochenta estadios (quince kilómetros) al interior, y el Estado mantendrá unos buenos puertos en la costa. La tierra será de extensión y calidad suficientes para proporcionar el alimento que necesite la población.

Los ciudadanos se dividirán en cuatro clases, en base a la propiedad. Los lotes de tierra inalienables serán asignados mediante sorteo. El conjunto del Estado se

dividirá en doce sectores y la localización del lote que corresponda a cada ciudadano determinará a cuál de las doce tribus artificiales pertenece. Los lotes serán iguales en la medida de lo posible: quien se esfuerce con provecho podrá aumentar sus riquezas y ascender de clase. Se asignarán despachos a los miembros de las diferentes clases en función de sus diferentes categorías: quienes son desiguales recibirán un trato desigual, de acuerdo con lo que exige la concepción platónica de la justicia social. Platón redacta una complicada serie de disposiciones para la elección de funcionarios del Estado, tanto civiles como militares. Dota a Magnesia de una Asamblea compuesta por la totalidad de ciudadanos adultos varones, y de un Consejo de 360 miembros. Un Subcomité de doce miembros del Consejo ejercerán funciones ejecutivas durante un mes cada uno. Cada una de las cuatro clases de propietarios proporcionarán noventa consejeros; 180 miembros serán elegidos por cada clase, y noventa consejeros serán elegidos por sorteo de entre los elegidos. Todos los ciudadanos que estén de servicio o hayan servido en el ejército tendrán derecho a elegir los treinta y siete guardianes de la Ley, que es el principal cuerpo de funcionarios jurídicos del Estado. Habrá una serie de tribunales en los niveles local, tribal y estatal.

Los ciudadanos elegirán una junta de inquisidores con el derecho y la obligación de examinar la conducta de todos los funcionarios del Estado. Platón hace gran hincapié en la importancia de los inquisidores: mantendrán la estabilidad y la salud moral del Estado. Admite, sin embargo, que incluso un inquisidor pueda ser llevado a juicio. (Las acusaciones a la ligera contra altos funcionarios del Estado no serán frecuentes, ya que un denunciante que no tenga éxito se verá él mismo sujeto a severas penas.)

Por encima de todas las demás instituciones del complejo sistema legal y administrativo de Magnesia se halla el Consejo nocturno. Está integrado este Consejo por los más viejos guardianes de la ley y otros ciudadanos de alto rango, cada uno de los cuales elige a un joven de al menos treinta años, sujeto a aprobación de sus colegas consejeros, a quien se asigna un escaño. El Consejo nocturno se reúne antes del amanecer para entregarse al estudio de la filosofía, con vistas a que los consejeros alcancen la máxima comprensión de los principios racionales que subyacen y justifican las leyes de Magnesia, a estudiar informes sobre los sistemas legales de otros Estados a fin de mejorar e introducir enmiendas en el sistema legal de Magnesia y a asegurar que los funcionarios del Estado enseñen la verdad mientras ejercen sus obligaciones.

Magnesia tiene una religión oficial con un culto formal y un sacerdocio oficial. A todos los ciudadanos se les exige que eviten estas tres perniciosas herejías:

a) que no existen los dioses;
b) que existen los dioses, pero no se preocupan de la humanidad;
c) que resulta fácil aplacarlos y persuadirlos mediante plegarias y sacrificios.

La ley castiga la herejía; se hace cualquier intento para persuadir de su error al hereje; pero si persiste, puede ser encarcelado, y si permanece incorregible, será condenado a muerte. A un lector moderno parecerán estas disposiciones del código legal de Magnesia un tanto chocantes; Platón veía que estas tres herejías socavaban la moralidad, y que por ello representaban un serio ataque contra la estabilidad del Estado.

La estabilidad del Estado exige que los ciudadanos

respeten y obedezcan la ley. Platón exige que los ciudadanos obedezcan la ley, pero esta obediencia debe ser voluntaria, como es la obediencia propia de los seres humanos. Hay que obedecer la ley porque es buena, no sólo porque sea ley. Toda ley debe ir precedida de un preámbulo justificativo en el que se exponga el fundamento racional de la ley. La ley configura y modela la conducta; impone y al mismo tiempo enseña la conducta correcta.

Platón ofrece un relato muy detallado de una sorprendente serie de disposiciones legales: especifica tanto las leyes que hay que respetar como las penas imponibles a sus transgresores. Estos detalles demuestran hasta qué punto se tomó en serio su trabajo de redacción constitucional y legal en las *Leyes*.

La educación fue en la *República* un tema de gran importancia: también lo es en las *Leyes*. El ministro de educación ostenta, dice Platón, la máxima categoría entre todos los funcionarios del Estado. La educación de los jóvenes es de capital importancia para la buena salud moral del Estado. Su educación debe basarse en un correcto conocimiento de la psicología humana. Los niños comienzan sus experiencias de las cosas con las sensaciones de placer y de dolor: si los niños han de convertirse en adultos virtuosos, sus sentimientos deben ser encauzados en la dirección correcta. Los niños deben aprender a sentir tanto el placer como el dolor, a amar y a odiar según corresponda: cuando se hagan mayores empezarán a comprender las razones que subyacen en la instrucción que recibieron. Un sistema educativo adecuado necesita integrar el intelecto y las emociones.

La educación es un proceso formativo que involucra a toda la persona. La educación comienza en el seno materno: Platón recomienda que las embarazadas practiquen frecuentes ejercicios físicos para asegurar el desa-

rrollo saludable del feto. Una vez que el niño ha nacido, hay que usar ciertos refajos para garantizar una buena configuración del cuerpo. Los tres primeros años los cuidarán sus niñeras, asegurándose de que les inicien en los primeros movimientos hasta que sean capaces de andar por sí mismos sin necesidad de apoyar sus miembros en objetos extraños. Los jóvenes serán tratados con consideración y cuidados, sin ser muy indulgentes con ellos ni darles malos tratos. Hay que hacerles la vida agradable, aunque no hasta el extremo de mimarlos.

De los cuatro a los siete años se les enseñará a jugar. Los funcionarios encargados de supervisar los juegos de los niños los animarán a que desarrollen al máximo sus habilidades y a que sean igualmente diestros con ambas manos y pies. Si es posible, todos los niños deberían crecer ambidextros.

A partir de los seis años se separarán los chicos de las chicas. Los chicos empezarán a estudiar artes marciales: las chicas seguirán también estas lecciones si muestran aptitudes. Chicos y chicas aprenderán danza y lucha, y los chicos aprenderán además a usar las armas y las técnicas del combate armado.

Los juegos de los chicos y sus danzas serán fijos y tendrán carácter sagrado: no estará permitido modificarlos caprichosamente. Los cambios en los juegos de los chicos ejercen un efecto no recomendable sobre el desarrollo de su carácter: una vez que se han fijado los juegos correctos, no se permitirán cambios casuales. Juegos y danzas formarán parte de la religión.

El *curriculum* general que Platón propone para Magnesia se deriva del que propuso en la *República* para la educación de la clase de los guardianes. En la *República* sólo tienen que entrenarse para el servicio militar la clase dirigente y sus auxiliares; en Magnesia se entrenarán para el combate todos los ciudadanos, ya que se espera

que todos los ciudadanos acudan en defensa del Estado si la ocasión lo exige. En la *República,* la tercera clase de ciudadanos no tiene necesidad real de una educación sistemática: no participan en la toma de decisiones políticas ni en la administración. En cambio, en Magnesia la totalidad de ciudadanos varones participan en las decisiones importantes, proponen y votan a los funcionarios del Estado; de ahí que todos los ciudadanos necesiten una educación similar a la de los auxiliares de la *República*, y eso es lo que propone Platón. Todos los ciudadanos de Magnesia se someterán a un saludable programa de ejercicios físicos a fin de estar preparados para las necesidades del servicio militar. Tanto chicos como chicas deberán ejercitarse en el uso de las armas: si la guerra necesita a todo el ejército, las mujeres serán las encargadas de defender sus hogares y a sus hijos. El programa de educación física incluirá unos entrenamientos de danza, entre ellos la danza con armas. El *curriculum* general comprenderá además literatura, música y matemáticas. Platón sigue convencido de la necesidad de un severo censor de las artes: se opone a que los ciudadanos actúen en tragedias, comedias y manifestaciones musicales de excesiva frivolidad. La inspiración de los poetas, si no se somete a cierto control, no tiene cabida en una sociedad racionalmente ordenada. Platón sugiere que el mismo texto de las *Leyes* puede suministrar un modelo de libro de texto que sea útil para los estudios literarios; recomienda al ministro de Educación que garantice parecidos ejercicios de prosa y verso para usos pedagógicos, y que los tipos de conversaciones, discusiones y discursos que hay en las *Leyes* sirvan de modelo para los textos de estudio. Los profesores aprenderán esos textos, serán capaces de declamarlos con habilidad y los incluirán en su programa educativo.

El estudio de la filosofía, que constituye la culmina-

ción de la educación superior de la clase de los dirigentes en la *República*, tiene su trasunto en los estudios filosóficos del Consejo nocturno de Magnesia.

La vida en familia tendrá gran importancia en Magnesia: la ley impone la obligación de casarse a todos los ciudadanos. El hombre se casará entre los 25 y los 30 años. Deberá elegirse pareja con vistas a la calidad de la prole que se desee tener, y no como negocio financiero. Las dotes excesivas, los ajuares lujosos y las extravagantes celebraciones de boda son costumbres criminales que exigen el correspondiente castigo. El adulterio es una grave ofensa criminal. Serán desaconsejables las relaciones extramaritales, sean heterosexuales u homosexuales, y merecerán la desaprobación moral y social. Si en un matrimonio surgen problemas, los funcionarios del Estado serán los encargados de intentar la reconciliación entre marido y mujer: si la reconciliación es imposible, se divorciarán y buscarán una nueva pareja. Si un matrimonio permanece sin hijos durante diez años, la pareja se separará y buscarán nueva pareja. Los funcionarios del Estado supervisarán la vida de los ciudadanos casados a fin de asegurarse de que viven de acuerdo con el espíritu de la ley.

Platón era partidario de instituir la comida común en Magnesia: no sólo deben los hombres compartir la mesa, como entre los espartiatas, sino que también las mujeres deberían hacerlo como situación ideal. Esta institución, que nos puede parecer algo extraña, se preveía como medio de promover la cohesión social y reducir cualquier tendencia al individualismo o a la avaricia estimulada por la posesión de riquezas. De hecho, los ciudadanos deberán pensar que todas sus propiedades pertenecen en última instancia al Estado y que ellos son más sus arrendatarios-beneficiarios que sus auténticos propietarios.

Los guardianes de la ley son los responsables de hacerse cargo de los huérfanos. La sociedad deberá tener los medios y recursos necesarios para asistir a los ciudadanos caídos en necesidad a pesar de haber hecho sus mejores esfuerzos. En Magnesia nadie caerá en la abyecta pobreza a menos que sea por culpa de la propia persona. La mendicidad jamás estará justificada: los mendigos serán expulsados.

A pesar de la severidad de algunas de las leyes establecidas por Platón, Magnesia será una sociedad solícita. La ley se instituyó para promover la estabilidad social y la conducta virtuosa; los ciudadanos que resulten víctimas de la desgracia encontrarán fácilmente ayuda. Se hace hincapié en las obligaciones de los hijos para con sus padres, así como en las de la sociedad para con los niños.

La sociedad de Magnesia es muy diferente de la que se nos describe en el Estado ideal de la *República*. En Magnesia la ley es fija y permanente a menos que el Consejo nocturno decida modificarla. Deberán evitarse los cambios. En cuanto a los asuntos que no estén recogidos en la ley, el voto democrático de los ciudadanos o las decisiones de consejeros y funcionarios democráticamente nombrados y elegidos serán de gran trascendencia. La totalidad de los ciudadanos de Magnesia recibirán idéntica educación a la reservada a los guardianes en la *República*. El comunismo de esposas y propiedades que tienen reservado los guardianes pervive aquí como una idea meramente teórica, pues en la práctica quedó abandonado en la constitución de Magnesia. Da la impresión de que Platón se ha percatado del valor del matrimonio y de la familia como elemento estabilizador del Estado. La Constitución y las leyes de Magnesia deben no poco a la Constitución y leyes de Atenas. Sin duda, se basan en el estudio crítico hecho por Platón de

las estructuras e instituciones políticas de los estados griegos. Magnesia no es una pura réplica de Atenas; además de que incorpora otros elementos tomados de otros sistemas políticos foráneos, como, por ejemplo, la asignación de lotes de tierra inalienables que existía en Esparta, Magnesia contiene muchos otros elementos que son total o parcialmente producto de la considerable capacidad creativa de Platón para el diseño político.

En Magnesia, los esclavos y residentes extranjeros desempeñan la mayoría de las funciones que correspondían a los miembros de la tercera clase en la *República*. Las actividades agropecuarias, que en la *República* estaban asignadas a la tercera clase, son en Magnesia obligación de todos los ciudadanos, aunque los trabajos manuales son ejecutados de hecho por los esclavos. Los ciudadanos de Magnesia serán soldados-granjeros responsables, bien educados, como deuda que tienen con su ciudad, obligados si es necesario por ley y directamente involucrados en la selección de funcionarios del Estado. Los más capaces y virtuosos ciudadanos podrán alcanzar los más altos rangos como miembros del Consejo nocturno. El sistema de clases tiene en Magnesia menos trascendencia que en la *República*: no hay obstáculos para la permeabilidad social, e incluso se crean alicientes para promover el ascenso social. En cambio, en la *República* la tercera clase goza de muy poca consideración: toda la estructura social de la *República* manifiesta un profundo pesimismo sobre las capacidades morales e intelectuales de la mayoría de los ciudadanos que constituía esta clase. En el diseño de Magnesia no tiene cabida ese pesimismo: la nueva colonia es un proyecto moral; sus leyes e instituciones aseguran a los ciudadanos la posibilidad de conducirse durante su vida de manera virtuosa y responsable. Serán pocos los que consigan llegar a ser miembros del Consejo nocturno, pero cualquier ciudadano

tendrá la oportunidad de servir al Estado como consejero, sacerdote o funcionario jurídico, civil o militar. Los miembros de la tercera clase de la *República* no tienen la misma expectativa.

Ni siquiera los guardianes auxiliares de la *República* pueden tener esperanzas de desempeñar un cargo como el de filósofo-gobernante, mientras que un ciudadano de Magnesia puede, en determinadas circunstancias, llegar a ser un legislador como miembro del Consejo nocturno. En Magnesia, la ciudadanía es un proyecto moral: cualquier tarea que puede apartarnos de la vida virtuosa será encomendada a los esclavos o a residentes extranjeros. El Estado es una escuela de moralidad.

Cuando analizábamos la *República*, defendí que la *Polis* básica, la comunidad frugal de la que Glaucón se burla como si fuera una ciudad apta sólo para cerdos, encarna el ideal social de Platón más plenamente de lo que lo hace el Estado ideal. El Estado ideal se enfrenta con el problema de aceptar el lujo gracias a una drástica división entre copropietarios. Guardianes sin familia que llevan una vida de obligaciones y servicio y los propietarios de tierra pertenecientes a la tercera clase, que están totalmente apartados del poder político. Entre la redacción de la *República* y la redacción de las *Leyes*, la comprensión de la psicología humana se ha desarrollado extraordinariamente en Platón, como se comprueba, por ejemplo, en el *Filebo*, donde se reconoce la importancia del placer en la vida humana. Ello ha conducido a un cambio en la actitud de Platón a propósito de la posesión de propiedades y la adquisición de riquezas. La ambición y la avaricia son, sin duda, dos defectos que hay que evitar o reprimir, pero el deseo de bienes materiales y su disfrute, la aceptación del matrimonio y de los lazos de familia no debe descartar a una persona como si fuera inútil para ejercer cargos públicos.

Platón hace aún una defensa de la moderación; hay que evitar por igual los excesos de riqueza y de pobreza, aunque el diseño de Magnesia demuestra que ahora acepta que los propietarios de tierra que obtienen éxito los padres de familia sensatos puedan alcanzar un nivel de desarrollo moral e intelectual que los capacite para acceder a los cargos de legisladores. Magnesia no es un compromiso a regañadientes; no es una realización parcial e inadecuada del ideal expuesto en la *República*; es la manifestación concreta de un ideal nuevo y diferente. Platón aún sigue creyendo que los filósofos deben gobernar: prueba que pueden hacerlo; aún cree en un comunismo de mujeres y de propiedades como ideal, pero también cree ahora que es posible tener un Estado en el que todos sus ciudadanos posean suficientes posesiones como para mantener a su familia autosuficiente en cuanto a las necesidades primarias; que disfruten de los bienes materiales, que disfruten de los placeres de la vida con moderación y razonablemente, que compartan responsabilidades políticas y que puedan elegir de entre sí mismos un número suficiente de hombres virtuosos, sabios e instruidos para ejercer cargos de legislador. Esto es algo nuevo. Es algo nuevo y positivo. Las *Leyes* probablemente no son una obra maestra de creación literaria, pero sí son una obra de gran significación filosófica y de importancia crucial para la comprensión del pensamiento de Platón.

Magnesia, al igual que el Estado ideal de la *República*, se fundamenta en el principio de la especialización. La principal preocupación del ciudadano es una vida virtuosa: obligaciones cívicas, responsabilidades familiares, observancia religiosa y servicio militar procuran a los ciudadanos una amplia oportunidad de ejercitar las virtudes propias a su situación. Los negocios y actividades poco nobles se dejan en manos de extranjeros y

esclavos. Siendo un poco generosos con él, podemos especular con unos ciertos visos de razón, que si Platón hubiera sabido que iba a ser posible reemplazar el trabajo humano por máquinas que realizaran muchas de las penosas y molestas tareas que su proyecto encomendaba a los esclavos, probablemente no habría estimado necesario incluir la institución de la esclavitud en la estructura económica y social de Magnesia.

Sorprendentemente, Platón siguió el generalizado prejuicio del pensamiento político griego al aceptar un modelo doble de derechos y obligaciones, uno para los ciudadanos, y otro para los residentes no ciudadanos. Y digo que es sorprendente porque cabía razonablemente esperar que sus propias investigaciones sobre filosofía moral y psicología humana le hubieran conducido a diseñar una sociedad en la que todas las oportunidades de desarrollo moral e intelectual fueran accesibles a todo el mundo. Al final, Platón siguió siendo un aristócrata ateniense: los granjeros-soldados de Magnesia son imágenes de un ideal aristocrático, aunque se trate de un ideal aristocrático arcaico. La filosofía política de Platón continúa teñida por la nostalgia de un pasado soñado.

Si exageramos la diferencia de tratamiento entre ciudadanos y no ciudadanos, tendremos que leer las *Leyes* como un manifiesto elitista. Si lo retrotraemos a su contexto histórico; no hay nada de eso: dado que Platón asume que el Estado es para los ciudadanos, pero que va a necesitar los servicios de extranjeros residentes y esclavos para subvenir a las necesidades de los ciudadanos, Magnesia se transforma en una visión destacada de una sociedad equilibrada y en orden, en la que confluyen la apertura de la democrática Atenas y la estabilidad y cohesión de la sociedad espartana bajo un sistema de leyes destinadas a encauzar a los ciudadanos hacia la virtud personal, social y cívica. Ello no quiere decir que

se trate de un diseño inmaculado. El sistema legal implica un grado tan grande de supervisión de la vida que fácilmente puede parecer innecesaria y funestamente restrictivo. La censura en las artes, aun reconociendo la significación política de las artes en tiempos de Platón, elimina una fuente de influencia creativa. Deberíamos, tal vez, ver en el severo juicio de Platón sobre las artes un juicio sobre la necesidad de controlar los medios de comunicación y diversión antes que una necesidad de controlar el trabajo de los artistas en cuanto tal. En la Atenas de su época, el poeta, el escritor y el orador ejercían una influencia enormemente mayor que la que ejercen los artistas en nuestra sociedad. Incluso así, el grado de censura artística que Platón propone es enorme y sin duda inquietante; está justificado que sintamos que su rígido control sobre los juegos de los niños es algo extravagante.

Las instituciones religiosas de Magnesia son curiosas. Platón usa la religión como una sanción moral: la observancia religiosa mantendrá unida y cohesionada la sociedad, y difundirá un aura de santidad sobre un modelo de vida al que la ley por sí sola sería incapaz de obligar. Los divinos cuerpos celestes se transforman en objetos de culto con vistas a crear sentimiento de reverencia por la providencia de las almas que mueven y gobiernan el Universo: resulta extraño que Platón nos enseñe ahora que existe al menos un alma mala que es la responsable de la existencia del mal y del desorden en el mundo. Se ha sugerido que esta alma mala pueda ser un préstamo tomado del zoroastrismo: podría ser, pero no está claro que sea nada parecido al compañero malo del alma cósmica que se nos describe en el *Timeo*.

Es digno de comentar el papel que desempeñan las mujeres en Magnesia. En la *República*, las mujeres de la clase de los guardianes poseen iguales derechos y obliga-

ciones que los hombres. En Magnesia, comparten la misma educación básica y pueden ejercer ciertos cargos en el Estado, pero subsiste una nítida diferenciación entre el papel de hombres y mujeres. Sin duda, ello está unido a la nueva importancia que se da al matrimonio y a la familia: Platón opera con la concepción griega de la familia como una estructura patriarcal; las mujeres desempeñan un papel subordinado en la familia y de ahí que se las vea desempeñando un papel reducido a los asuntos políticos y legales de la sociedad en conjunto. Vemos cómo Platón pone en boca del extranjero ateniense, su portavoz en el diálogo, absurdos tópicos sobre la relativa fragilidad moral de las mujeres. Con todo y con eso, la posición de una mujer casada en Magnesia será con mucho preferible a la de su homóloga en la Atenas de Platón.

Las *Leyes* son la última y más extensa obra de Platón. La escribe bajo las sombras de su próxima muerte, para dejar constancia de su visión postrera de cómo puede diseñarse una sociedad que vaya a ser capaz de subvenir a las necesidades de todos sus ciudadanos, ofrecerles una vida placentera y saludable y enseñarles al propio tiempo la virtud. Platón piensa que por esta última empresa intelectual merece la pena el enorme esfuerzo que iba a costarle a un viejo de casi ochenta años escribir un libro tan largo y complicado. Lo deja en un estado inacabado; pero desdeñar las *Leyes* es necio si deseamos entender a Platón. Para Platón, el filósofo alcanza su supremo culmen y su mayor alegría en la contemplación de la realidad última, las formas supremas y los principios transcendentes que ellas expresan, y al descubrir el complejo entramado de relaciones que existen entre las formas. Su obligación, sin embargo, es poner al servicio de la humanidad los conocimientos a los que él ha llegado: si el conjunto de seres humanos debe mejorar y

ampliar su bienestar moral, los filósofos tienen una ingente tarea política. En la *República,* Platón cumple ambas tareas, diagnostica y cumple su deuda al exponer el anteproyecto de un Estado ideal en el que los filósofos gobiernan una sociedad racionalmente organizada. El estado ideal de la *República* es un ideal, un modelo que se puede usar como criterio para identificar defectos en algunos Estados que sí existen. Pero faltan detalles: es inconcebible que jamás existiera como realidad política. Ahora, al final de su vida, Platón se ve obligado en tanto que filósofo a crear un modelo nuevo, más completo y mucho más realista; un diseño que puede llevar a cabo merced a haber desarrollado su comprensión de la psicología humana y del significado de la ley; un modelo que ya no es un ideal abstracto. Magnesia es una posibilidad real: sin duda, faltan detalles para que mejore y se corrija, pero en principio dicha colonia podría fundarse. Magnesia no es la realización perfecta del ideal social de Platón, y el propio Platón lo reconoce; pero se halla tan próximo a él que posee recursos constitucionales, institucionales y culturales capaces de producir sus propios filósofos-gobernantes.

Las *Leyes* dieron sentido a las actividades filosóficas de Platón en sus últimos años. El abstracto razonamiento dialéctico del *Sofista* y el *Político,* el análisis psicológico del *Filebo y* la cosmología especulativa del *Timeo* fueron nobles empresas filosóficas cada cual con sus propios méritos. Las *Leyes* demuestran que aquéllos no suponen una solución a los asuntos humanos. Sin las *Leyes,* Platón parecería irse retirando cada vez más al campo de la abstracción filosófica, cada vez menos implicado en los problemas concretos de la existencia. Las *Leyes* demuestran justamente lo contrario: sus abstractos estudios técnico-filosóficos le han conducido a unos resultados que pone ahora al servicio de la humanidad, di-

señando un plan para el tipo de sociedad que podría subvenir a todas las necesidades materiales, morales e intelectuales de la humanidad. A pesar de sus defectos, las *Leyes* son el testamento filosófico de Platón y, a pesar de sus errores, se trata de una obra que merece la mayor atención. Ignorarla será prestar oídos sordos a las últimas palabras de Platón.

Lecturas complementarias

Si la lectura de este libro ha avivado el interés del lector por la figura de Platón y su pensamiento, tal vez desee conocer algo más sobre el hombre y su obra filosófica y explorar algunas otras interpretaciones de su pensamiento. He aquí algunas sugerencias sobre libros que podrán serle útiles e interesantes.

Obras generales sobre Platón

Gosling, J. C. B., *Plato* (Routledge y Keegan Paul, en la colección «Arguments of the Philosophers», Londres, 1973).

Hall, R. W., *Plato* (George Allen y Unwin, colección «Political thinkers», ed. Geraint Parry, Londres, 1981).

Hare, R. M., *Plato* (Oxford, 1982).

White, N. P., *Plato On Knowledge And Realty* (Hackett, Indianapolis, 1976).

Se trata de cuatro obras modernas de fácil lectura, que podrán facilitarle una útil introducción a otros recientes ensayos sobre Platón. De la inmensa bibliografía más antigua sobre Platón, son particularmente interesantes los siguientes títulos:

Taylor, A. E., *Plato. The Man And His Work* (Londres, 1926). (Este libro, a pesar de su fecha y su poco recomendable aproximación al problema socrático, es un estudio clásico sobre Platón. Contiene una útil sinopsis de sus diálogos y de sus obras apócrifas.)
Cornford, F. M., *Before and After Plato* (Londres, 1932).
*Grube, G. M. a., *Plato's Thought* (Londres, 1935).
Crombie, I. M., *Plato. The Midwife's Apprentice* (Londres, 1964).
* ——, *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols. (Londres, 1962, 1963).

Trabajos sobre La República

Las tres obras siguientes serán una ayuda propedéutica para otros estudios más amplios sobre el texto de Platón; el libro de Nicholas White contiene un útil resumen del diálogo además de su comentario.

Annas, J., *A Introduction to Plato's Republic* (Oxford, 1982).
Cross, R. C. and Woozley, A. D., *Plato's Republic: a Philosophical Commentary* (MacMillan, Londres, 1964).
White, N. P., *A Companion to Plato's* Republic (Blackwell, Oxford, 1979).

Otros trabajos

Allen, R. E., *Plato's* Eutyphro *and the Earlier Theory of Forms* (New York, 1970).

——, ed. *Studies in Plato's Metaphysics* (Londres, 1965).
* Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge* (Londres, 1935).
——, *Plato's Cosmology* (Londres, 1938) (valiosa introducción y comentario al *Timeo.*)
——, *Plato and Parmenides* (Londres, 1939).
Findlay, J. N., *Plato, the Written and Unwritten Doctrines* (Londres, 1962).
Gulley, N., *Plato's Theory of Knowledge* (Londres, 1962).
——, *The Philosophy of Socrates* (Londres, 1968).
* Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy,* vols. 4 y 5 (Cambridge, 1975, 1978).
Havelock, E. A., *Preface to Plato* (Oxford, 1963).
Irwin, T., *Plato's Moral Theory* (Oxford, 1977).
Morrow, G. R., *Plato's Cretan City* (Princeton, 1960).
* Popper, K. R., *The Open Society and Its Enemies,* vol. 1 (5th edn., Londres, 1966).
Raven, T. E., *Plato's Thought in the Making* (Cambridge, 1965).
Ritter, C., *The Essence of Plato's Philosophy* (Londres, 1933).
Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic* (2nd edn., Oxford, 1953).
* Ross, W. D., *Plato's Theory of Forms* (Oxford, 1953).
Runciman, W. G., *Plato's Later Epistemology* (Cambridge, 1962).
Sprague, R. K., *Plato's Use of Fallacy* (Londres, 1962).
Stalley, R. F., *Introduction to Plato's* Laws (Oxford, 1983).
Vlastos, G., *Platonic Studies* (Princeton, 1973).
——, ed., *Plato,* 2 vols. (New York, 1971).
White, N. P., *Plato on Knowledge and Reality* (Indianapolis, 1976).

N. del T.: Los libros señalados con un asterisco están traducidos al español.

Indice